

ETIIKKA JA TAHTO WITTGENSTEININ *TRACTATUKSESSA*

Jussi Petteri Rainamaa

Helsingin yliopisto
Valtiotieteellinen tiedekunta
Käytännöllinen filosofia
Pro gradu -tutkielma
Toukokuu 2012



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Politiikan ja talouden tutkimuksen laitos
Tekijä – Författare – Author Jussi Rainamaa		
Työn nimi – Arbetets titel – Title Etiikka ja tahto Wittgensteinin <i>Tractatus</i> ssa		
Oppiaine – Läroämne – Subject Käytännöllinen filosofia		
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum – Month and year Toukokuu 2012	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 65 s.
<p>Tiivistelmä – Referat – Abstract</p> <p>Tutkielman tarkoituksena on selvittää, mistä Ludwig Wittgensteinin <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> -teokseen sisältyvässä eettisessä näkemyksessä on pääpiirteissään kyse. Tätä näkemystä pyritään avaamaan Wittgensteinin tahdon käsitteen kautta, ja päätavoitteena on antaa tulkinta eettisen tahdon käsitteestä. Keskeinen osa tutkielmaa on tälle tulkinnalle pohjaa antava analyysi Wittgensteinin käsityksestä subjektin olemuksesta.</p> <p>Tractatuksen ohella ensisijaisena lähteenä tutkielmassa käytetään Wittgensteinin teosta edeltäneitä säästyneitä muistiinpanoja (julkaistu suomeksi nimellä <i>Muistikirjoja 1914–1916</i>). Tutkielman tavoite pyritään saavuttamaan peilaamalla Tractatuksen väitteitä Muistikirjojen keskusteluun.</p> <p>Tutkielman keskeisenä tuloksena on, että Wittgensteinin tahdon käsite Tractatussa on varsin monimuotoinen. Se pitää sisällään tahtomisen niin fysikaaliseen tekemiseen liittyvän tahtomisen kuin haluamisen ja toivomisenkin merkityksessä, eikä tahto suinkaan aina ole eettinen, vaan hyvän ja pahan tahdon käsitteet ovat luonteeltaan spesifejä. Tahto voi myös ilmetä paitsi eksplisiittisenä (ilmaistuna tai pelkästään ajateltuna) tahtona, myös implisiittisenä asenteena. Olennaisesti implisiittisestä asenteesta on kyse hyvässä tahdossa ja myös subjektin olemuksellisesta asemasta valmiin, vieraan maailman subjektina – subjekti on kylläkin maailmaan kuulumaton (ei representoitavissa) mutta ei transsendentaalinen – nousevassa tahdossa hyväksyä tai torjua maailma. Paha tahto merkitsee halua tai toivetta, että asiat olisivat ja tapahtuisivat maailmassa tavalla tai toisella, ja vastaavasti hyvä tahto on tahtoa olla näin haluamatta ja toivomatta edellyttäen, että uskon samalla myös (Wittgensteinin olennaisesti idiosynkraattisesti käsittämään) Jumalaan maailman merkityksenä tai arvona ja maailman olemassaolon arvoituksen ratkaisuna. Maailma ilmentää Jumalan tahtoa, jonka kanssa olen pidättäytyessäni tahtomasta sopusoinnussa. Sopusoinnun Wittgenstein samaistaa onnellisuuteen, ja vastaavasti sopusoinnun puute johtaa väistämättä onnettomuuteen ainakin osan pyrkimyksistäni jäädessä vaille täyttymystä. Hyvä ja paha saavat merkityksensä juuri suhteessa onnellisuuteen ja onnettomuuteen, mikä yhdessä sen kanssa, miten Wittgenstein onnellisuuden ja onnettomuuden käsittää, johtaa joihinkin ongelmiin Wittgensteinin näkemyksen uskottavuuden ja toisaalta sisäisen johdonmukaisuuden suhteen, joita tutkielman loppupuolella käsitellään.</p> <p>Esitetty tulkinta Wittgensteinin eettisestä näkemyksestä Tractatussa on sisäisesti johdonmukainen ja alkutekstille, niin Tractatukselle kuin Muistikirjoillekin, uskollinen. Tulkinnan perusteellinen läpikäyminen suhteessa aiempaan tutkimukseen olisi erittäin valaisevaa ja suotavaa, mutta samalla se olisi myös kokonaan uuden tutkielman aihe.</p>		
Avainsanat – Nyckelord – Keywords etiikka, filosofian historia		

SISÄLLYS

1 Johdanto.....	2
2 Maailman riippumattomuus tahdosta	5
2.1 Looginen riippumattomuus	5
2.2 Fysikaalinen yhteys	5
3 Subjektin olemus.....	13
3.1 Propositionaaliset asenteet ja empiirinen subjekti.....	13
3.2 Metafyysinen subjekti.....	14
4 Eettinen tahto	21
4.1 Tahtova subjekti	21
4.2 Maailman merkitys.....	23
4.3 Jumalan tahto ja onnellisuus	28
4.4 Eettinen tahto	34
5 Wittgensteinin eettisen näkemyksen uskottavuus: arviointia	43
5.1 Hyvä ja paha onnellisuutena ja onnettomuutena	44
5.2 Haluamisen lopettaminen onnellisuuden edellytyksenä	48
5.3 Wittgensteinin eettisen näkemyksen uskottavuus	52
6 Yhteenveto.....	59
Lähteet.....	62

1 JOHDANTO

Tarkoitukseni tässä pro gradu -tutkielmassa on selvittää, mistä Ludwig Wittgensteinin *Tractatus*-teokseen sisältyvässä eettisessä näkemyksessä on pääpiirteissään kyse. Pyrin avaamaan tätä näkemystä Wittgensteinin tahdon (*Wille*) käsitteen kautta. Tutkielmani ensimmäisessä osassa pääluvussa 2 selvitän Wittgensteinin väitettä maailman riippumattomuudesta tahdosta (Tractatuksen lauseet 6.373–6.374) ja luon näin pohjaa tahdon eettisen ulottuvuuden tarkastelulle. Jatkan tätä työtä pääluvussa 3, jossa huomioni kohteena on Wittgensteinin käsitys subjektin olemuksesta (Tractatus 5.6–5.641). Keskeinen väitteeni on, että vaikka Tractatuksen subjekti ei ole representoitavissa ja täten Tractatuksen kielen ja maailman teorian mukaisesti maailmaan kuulumaton, hän ei ole kuitenkaan myöskään kantilainen transsendentaalinen, maailmaa konstituiva subjekti. Pääluvussa 4 kohtaan tutkielmani pääkysymyksen: mikä on Wittgensteinin eettisen tahdon käsite? Esitän tulkinnan hyvästä ja pahasta tahdosta ja arvioin samalla Wittgensteinin eettisen näkemyksen uskottavuutta niin sisäisen johdonmukaisuuden kuin tavanomaisten moraalisten käsitystemme, käytäntöjemme ja kokemuksemme valossa. Syvennän tätä arviointia pääluvussa 5 huomioni kohdistuessa keskeisesti Wittgensteinin näkemykseen tahtomisesta (haluamisesta ja toivomisesta) pidättäytymisestä ainoana hyvänä.

Tulkintani Tractatuksen eettisestä puolesta nojaa vahvasti Wittgensteinin teosta edeltäneisiin säästyneisiin muistiinpanoihin (julkaistu suomeksi nimellä *Muistikirjoja 1914–1916*), sillä kuten tunnettua, Wittgenstein on Tractatuksessa etiikan suhteen kovin niukkasanainen. Teoksesta löytyvät luonnehdinnat ovat lähes yksinomaan negatiivisia, kun taas Muistikirjoissa Wittgenstein pyrkii tarkastelemaan etiikkaa myös sisällöllisesti. Sanon ”pyrkii”, koska Wittgenstein toisaalta jo tuolloin katsoi etiikan jäävän mielekkään kielenkäytön ulkopuolelle (ks. erit. 30.7.1916¹). Kuten teoksen esipuheesta käy ilmi, Tractatuksessa Wittgenstein halusi olennaisesti vetää rajan mielekkään (*sinnvoll*) ja mielettömän (*unsinnig*) kielenkäytön välille, ja nähdäkseni juuri tästä syystä hän jätti pois käytännössä kaikki Muistikirjojen positiiviset väitteet niin hyvästä ja pahasta tahdosta kuin muistakin eettisistä ja etiikkaan liittyvistä käsitteistä. Kyse ei siis näkemykseni mukaan ole siitä, että hän olisi pitänyt näitä väitteitä välttämättä väärinä tai, paremmin sanottuna, sopimattomina edes siihen selventämistehtävään, jonka hän Tractatuksen lopussa (lause 6.54) osoittaa teoksensa väitteille ylipäänsä. Metodologinen kantani on siis se, että sikäli kuin Muistikirjojen eettiset väitteet muodostavat itse Tractatukseen sovitettavissa olevan ristiriidattoman

¹ Yleisen tavan mukaan viitataan Muistikirjoihin päivämäärillä ja Tractatukseen lausenumeroilla sivunumeron asemesta.

kokonaisuuden, niitä voidaan pitää osana Tractatuksen eettistä näkemystä ja täten tämän tutkielman kannalta olennaisina.

Mitenkään suoraviivaista Muistikirjojen käyttö Tractatuksen tulkitsemisessä ei kuitenkaan voi olla, sillä kyse on todellakin muistiinpanoista ja vieläpä muodoltaan dialektisista muistiinpanoista, joissa Wittgenstein toistuvasti esittää vastaväitteitä ja kysymyksiä, jotka usein myös jäävät ilman vastausta. Muistikirjojen tulkintatyö on siis olennaisesti argumenttien rekonstruointia ja vertaamista toisaalla esitettyihin argumentteihin ja väitteisiin. Samalla se on väistämättä paikoin myös argumentatiivisten aukkojen täyttämistä, mihin toisaalta usein pakottaa myös Wittgensteinin vähäsanaisuus, joka toki vaivaa Tractatus-takin.

On todettava, että tulkintani Tractatuksessa esitetystä eettisestä näkemyksestä on niin sanotusti perinteinen yrittäessään tehdä juuri sen, mitä Wittgensteinin mukaan ei voida tehdä, toisin sanoen yrittäessään antaa etiikalle *kielellisen ilmaisan*. Niin sanottu uuswittgensteinilainen tai ankara (*austere*) tai päättäväinen (*resolute*) tulkinta sen sijaan ottaa Wittgensteinin kirjaimellisesti hänen todetessaan Tractatuksen esipuheessa, että mielekkään kielenkäytön ulkopuolelle jää ”yksinkertaisesti mielettömyyttä”, ja kiistää tämän nojalla minkäänlaisten positiivisten, ”selventävien” mielettömien lauseiden, niin eettisten kuin muidenkin, esimerkiksi ontologisten, olemassaolon, johon Wittgenstein näyttää Tractatuksen lauseessa 6.54 viittaavan.² Perinteiseen lähestymistapaan sisältyvä paradoksi on toki ilmeinen, mutta uskon sen olevan ratkaistavissa. Tässä työssä en sitä kuitenkaan pyri ratkaisemaan enkä edes esitä argumentteja lähestymistapani puolustukseksi. Yksinkertaisesti oletan perinteisen lähestymistavan oikeutetuksi ja katson, miltä Wittgensteinin eettinen näkemys voisi sen puitteissa näyttää.

Tractatuksen eettistä puolta on vuosien saatossa tutkittu melko paljon, etupäässä perinteisestä näkökulmasta. Tässä tutkielmassa olen kuitenkin pitäytynyt käytännössä yksinomaan alkuperäislähteissä, mihin on kaksi syytä. Ensinnäkin aiemman tutkimuksen kenttä on kovin hajanainen. Selkeitä jakolinjoja ei ole syntynyt, eikä dialektisia edistysaskelia ole juuri otettu. Keskustelu on toisin sanoen vielä – tai voitaisiinko sanoa edelleen – vaiheessa, jossa jokainen kirjoittaja pyrkii ensisijaisesti muodostamaan oman näkemyksensä alkutekstistä, vain satunnaisesti muuhun tutkimukseen viitaten. Tämä on myös minun lähtökohtani tässä tutkielmassa. Toiseksi, en ole myöskään löytänyt tulkinnalleni hedelmällisiä yhtymäkohtia minkään muun yksittäisen tulkinnan kanssa ja olen näin

² Tästä tulkinnasta, jonka keskeisiä edustajia ovat Cora Diamond ja James Conant, ks. erit. *The New Wittgenstein* (2000), toim. A. Crary ja R. Reed. Hyödyllisen johdatuksen ja samalla yhden näkemyksen debattiin tarjoaa esim. Costello 2004. Tractatuksen eettistä puolta uuswittgensteinilaisesta näkökulmasta tarkastelee esim. Cahill 2004. Yrityksiä ylittää debatti tarjoamalla ”kolmas vaihtoehto” ovat esim. Morris & Dodd 2007 ja McGinn 1999.

keskittynyt esittämään oman näkemykseni mahdollisimman tarkasti ja perustellusti. Tulkintojeni kriittinen vertailu toisten esittämien näkemysten kanssa olisi toki erittäin valaisevaa ja suotavaa, mutta samalla se vaatisi auttamatta myös kokonaan uuden tutkielman. Tämänkaltaiset vaikeudet ovat toisaalta turhauttavia, mutta toisaalta uskon, että ne eivät ole osoitus vain Wittgensteinin ajattelun vaikeaselkoisuudesta vaan myös sen kokonaisvaltaisuudesta ja syvyydestä.

2 MAAILMAN RIIPPUMATTOMUUS TAHDOSTA

Wittgenstein toteaa Tractatuksen lauseessa 6.373, että ”maailma on tahdosta-ni riippumaton”, ja jatkaa lauseessa 6.374: ”Vaikka kaikki, mitä toivomme, tapahtuisikin, tämä olisi silti niin sanoakseni vain kohtalon suopeutta. Tahdon ja maailman välillä ei näet ole mitään tätä takaavaa *loogista* yhteyttä, ja itse oletettu fysikaalinen yhteys ei toki voisi olla tahtomme kohteena.” Tarkoitukseni on tässä kappaleessa selvittää, missä mielessä maailma todella on subjektin tahdosta riippumaton. Käsittelen ensin lyhyesti toteamusta siitä, että tahdon ja maailman välillä ei ole loogista yhteyttä, minkä jälkeen tarkastelen kysymystä mahdollisesta fysikaalisesta yhteydestä.

2.1 Looginen riippumattomuus

Se, että maailma on tahdosta loogisesti riippumaton, perustuu väitteeseen, jonka Wittgenstein esittää lauseissa 2.061–2.062: ”Yksityiset asiain-tilat ovat toisistaan riippumattomia. Toisen yksityisen asiain-tilan vallitsemisesta tai vallitsematta olemisesta ei voi päätellä toisen yksityisen asiain-tilan vallitsemista tai vallitsematta olemista.” Yksityiset asiain-tilat (*Sachverhalte*), jotka koostuvat olioista (*Gegenstände, Dinge*) (Tractatus 2.01) ja joita kielessä vastaavat elementaarilauseet (*Elementarsätze*) (4.21), ovat siis toisistaan loogisesti riippumattomia. Myöhemmin Wittgenstein toistaa tämän väitteen kielen tasolla todeten, että ”elementaarilauseesta ei voi johtaa mitään muuta elementaarilauseetta” (5.134), ja jatkaa: ”Jonkin asiain-tilan vallitsemisesta ei mitenkään voi päätellä jonkin siitä kokonaan eriävän asiain-tilan vallitsemista.” (5.135) Wittgenstein ei määrittele asiain-tilan (*Sachlage*) käsitettään, mutta jos tulkitsemme *vallitsevan* asiain-tilan merkitsevän yksinkertaisesti tosiseikkaa (*Tatsache*)³, joka puolestaan on ”yksityisten asiain-tilojen vallitsemista” (2), ”kokonaan eriävät asiain-tilat” olisivat asiain-tiloja, joista kumpikaan ei lukeutuisi toiseen asiain-tilaan yksityisenä asiain-tilana. Se, että tahdon jotakin, ja toisaalta itse tapahtuma, joka toteuttaa tahtoni, ovat tyypillisesti kaksi tällaista erillistä asiain-tilaa, mikä merkitsee, että ne ovat toisistaan loogisesti riippumattomia.⁴

2.2 Fysikaalinen yhteys

³ Tämä on Stokhofin (2002, 43) näkemys, jonka jaan. Yleisesti ottaen asiain-tilan käsitettä ei tutkimuksessa juuri käsitellä, mikä viittaa siihen, että sitä ei pidetä teknisenä käsitteenä.

⁴ Tai ollaksemme tarkkoja: jo se, että asiain-tilat ovat *erillisiä*, merkitsee, että ne ovat toisistaan loogisesti riippumattomia. Wittgensteinin varsinainen väite lauseessa 5.135 ei ole se, että erilliset asiain-tilat olisivat toisistaan loogisesti riippumattomia – tämä on määritelmällisesti selvää –, vaan, kuten seuraava lause 5.136 osoittaa, että niiden välillä ei ole myöskään *kausaalista* yhteyttä. Wittgensteinin näkemyksestä kausaliiteetista, ks. viite 5.

Se, ettei tahdon ja maailman välillä ole loogista yhteyttä, hyväksytään aiemmassa tutkimuksessa ongelmattomasti. Sen sijaan lähes täysin vaille huomiota on jäänyt Wittgensteinin argumentin toinen puoli, kysymys tahdon ja maailman välisestä *fysikaalisesta* yhteydestä. Wittgensteinin mukaan emme siis voi tahtoa oletettua fysikaalista – siis mitä ilmeisimmin kausaalista – yhteyttä, mikä yhdessä loogisen yhteyden puuttumisen kanssa tekee maailmasta tahdosta riippumattoman. Sivuutan tässä yhteydessä pitkälti kysymyksen siitä, mitä tarkoittaa se, että fysikaalinen yhteys on ”oletettu”⁵, ja keskityn tarkastelemaan itse pääväitettä. Missä mielessä emme voi tahtoa fysikaalista yhteyttä tahdon ja maailman välillä?

Wittgenstein ei varmastikaan tarkoita, että fysikaalisen yhteyden tahtominen olisi *kertakaikkisen* mahdotonta. Voinhan toki tahtoa, että esimerkiksi tahdollani, että illalla sataa, olisi fysikaalinen, kausaalinen yhteys siihen, että illalla todella sataa. Vastaavasti voin tahtoa, että tahdollani nostaa kättäni ja käteni nousemisella ei olisi tällaista yhteyttä jne. Lisäksi on ilmeistä, ettei mahdollisuus tällaiseen tahtomiseen merkitse, että maailma olisi tahdostani riippuvainen sen enempää loogisesti kuin fysikaalisestikaan, ja niinpä tämän mahdollisuuden kieltäminen ei toki olisi argumentti riippumattomuuden puolesta. Mahdollinen tulkinta voisikin olla, että mahdottomuus tahtoa fysikaalista yhteyttä tarkoittaa mahdottomuutta *juuri siinä tilanteessa, jossa* esimerkiksi tahdon nostaa kättäni. Tahtoessani nostaa kättäni tahdon nimenomaan *nostaa kättäni*, en sitä, että tämän tahdon ja käteni nousemisen välillä olisi fysikaalinen yhteys, ja vielä vähemmän niitä nimenomaisia fysikaalisia prosesseja, jotka liittävätkin tahtoni käteni nousemiseen. Tahtoessani nostaa kättäni *en voi* tahtoa fysikaalista yhteyttä tämän tahdon ja käteni nousemisen välillä – tahdon yksinkertaisesti nostaa kättäni, ja täysin tahdostani riippumatta tahtoni toteutuu, koska tahtoni ja käteni nousemisen välillä sattuu vallitsemaan fysikaalinen, kausaalinen yhteys.

Tämä tulkinta ei kuitenkaan vie meitä askeltakaan pidemmälle. Wittgensteinin argumentti on, että esimerkiksi tahtoni nostaa kättäni ja käteni nousemisen välinen fy-

⁵ Puhe oletettavuudesta viittaa mitä ilmeisimmin Wittgensteinin aiempaan väitteeseen uskosta kausaaliyhteyteen ”taikauskona” (5.1361; ollaksemme tarkkoja taikausko *merkitsee* uskoa kausaaliyhteyteen, ks. Wittgenstein 1973, 31), mikä liittyy yleiseen väitteeseen siitä, että ”kaikki johtopäätökset tehdään [tai kaikki johtaminen tapahtuu; alkutekstissä *alles Folgern geschieht*] a priori” (5.133). Lauseessa 6.37 Wittgenstein toteaa samaan tapaan, että ”ainoa välttämättömyys on *looginen* välttämättömyys”, mikä käytännössä toistaa lauseen 6.3: ”Logiikan tutkimus merkitsee *kaiken lainalaisen* tutkimusta. Logiikan ulkopuolella kaikki onkin sattumaa.” Lauseiden 6.32–6.362 pohjalta voimme todeta, että kausaliteetti on vain muotoilemiemme kausaalisten luonnonlakien looginen muoto, ei maailmaa itseään luonnehtiva välttämättömyys. Tässä valossa on tietysti epäselvää, miksi Wittgenstein lauseessa 6.374 katsoo tarpeelliseksi argumentoida ikään kuin kausaalinen yhteys *olisi* olemassa, ja entistä epäselvemmäksi asian tekee se, että lauseiden 6.373–6.374 pitäisi viitata juuri lauseesta 6.3 alkavaan keskusteluun lainalaisuudesta ja erityisesti lauseeseen 6.37, jossa Wittgenstein implisiittisesti toteaa, ettei kausaalista välttämättömyyttä ole olemassa. Kaiken huipuksi on vielä todettava, että lauseen 6.374 argumentin toinen puoli, maailman looginen riippumattomuus tahdosta, ei edes liity tähän keskusteluun vaan perustuu, kuten juuri näimme, aiempaan väitteeseen yksityisten asiointilojen loogisesta riippumattomuudesta toisistaan.

sikaalinen yhteys ei merkitse, että maailman voitaisiin todella sanoa olevan tältä osin tahdostani riippuvainen, ja tämän kysymyksen kannalta on yhdentekevää, tahdonko, olenko tahtomatta vai voinko edes tahtoa tätä yhteyttä. Ymmärtääksemme Wittgensteinin ajatuksen meidän on selvästikin vaihdettava näkökulmaa, josta tahtoa tarkastelemme. Sen sijaan, että kiinnitämme huomiomme siihen, millaisia *kohteita* tahdollamme voi olla ja itse asiassa kulloinkin on, meidän tulee lähestyä fysikaaliseen tekemiseen liittyvää tahtoa *tapahtumana*, jonka myötä ikään kuin saatamme tiettyjä asiaintiloja maailmaan. Tahtoessani nostaa kättäni saan käteni todella nousemaan, ja se, että tahtoni kohteena oli käteni nostaminen, on vain yksi osatekijä tässä tahtomisen tapahtumassa. On totta, että Heikki Nyman puhuu suomennoksessaan fysikaalisesta yhteydestä juuri tahtomme *kohteena*, mutta saksankielinen alkuteksti mahdollistaa esittämäni vaihtoehtoisen tulkinnan: ”und den angenommenen physikalischen Zusammenhang könnten wir doch nicht selbst wieder wollen”. Siinä missä voin tahtoa (*wollen*) käteni nousemisen, saada tämän asiaintilan aikaan, en voi samassa mielessä tahtoa itse fysikaalista yhteyttä, vaan tämä yhteys on *edellytyksenä* sille, että ylipäänsä voin tahtoa tällä tavoin. En voi tahdollani saada fysikaalista yhteyttä aikaan, vaan tahtoni on päinvastoin riippuvainen tästä yhteydestä. Vaikka siis kykyni tahtoa tässä fysikaalisen tekemisen merkityksessä merkitsee tältä osin maailman riippuvaisuutta tahdostani, tämä kykyni on puolestaan perustavammassa mielessä kokonaan riippuvainen maailmasta, tarkemmin sanottuna vallitsevista fysikaalisista yhteyksistä.

Ongelmallinen kohta lauseiden 6.373–6.374 argumentissa on lauseen 6.374 ensimmäinen virke: ”Vaikka kaikki, mitä toivomme, tapahtuisikin, tämä olisi silti niin sanoakseni vain kohtalon suopeutta.” Vain kohtalon suopeudeksi voidaan tietysti kutsua sitä, että maailmassa sattuvat vallitsemaan sellaiset fysikaaliset, kausaaliset yhteydet kuin siellä vallitsevat, mutta tätä Wittgenstein ei varmastikaan tarkoita. Ei yksinkertaisesti pidä paikkaansa, että tahtoessani nostaa kättäni *toivoisin* tai *haluaisin* (*wünschen*)⁶ nostaa kättäni, vaan nimenomaan *tahdon* tätä. Ero toivomisen tai haluamisen (*wünschen*) ja toisaalta fysikaaliseen tekemiseen liittyvän tahtomisen (*wollen*) välillä on selvästi implisiittisenä Wittgensteinin argumentissa, mutta hämäävää on, että hän toisaalta esittää asian ikään kuin tällä erolla ei olisi suurempaa merkitystä. Jos väite kohtalon suopeudesta otettaisiin pois, argumentti olisi selvä: maailma on tahdostani loogisesti riippumaton niin toivomisen tai haluamisen kuin fysikaaliseen tekemiseen liittyvän tahtomisenkin tapauksessa, ja lisäksi fysikaalinen yhteys tahtoni ja tiettyjen ruumiintapahtumien välillä ei merkitse, että maailma olisi perustavassa mielessä tahdostani riippuvainen, sillä tämän yhteyden vallitsemiseen

⁶ Verbi ”wünschen” voidaan kääntää tilanteesta riippuen sekä toivomiseksi että haluamiseksi, kuten Nyman Muistikirjoissa ja Tractatuksessa tekeekin. Ei ole myöskään mitään syytä olettaa, että Wittgensteinilla tätä sanaa käyttäessään olisi ollut mielessään johdonmukaisesti yksinomaan toinen näistä merkityksistä.

tahdollani ei ole osaa eikä arpaa. Jos Wittgenstein siis toisin sanoen esittäisi loogisen yhteyden puuttumisen ja fysikaalisen yhteyden tahdosta riippumattomuuden perusteluna *lausseelle 6.373*, ongelmaa ei olisi, mutta jostain syystä hän liittää perustelunsa nimenomaan ajatukseen maailman riippumattomuudesta toiveistani tai haluistani, mikä aiheuttaa ilmeisen ristiriidan. On tietysti mahdollista, että Wittgenstein oli yksinkertaisesti huolimaton, mutta todennäköisempää on, että hän piti tahtomista *perustavasti* juuri toivomisena tai haluamisena ja tahtomista fysikaalisen tekemisen merkityksessä melko mielenkiinnottomana erityistapauksena, joka palautuu viime kädessä tähän perustavaan merkitykseen. Ennen kuin katsomme, mistä tässä voisi olla kyse, meidän on suunnattava hetkeksi katseemme Wittgensteinin Muistikirjoihin 1914–1916 ja muistiinpanoihin 4.11.1916, joissa tämä ero tahdon kahden eri merkityksen välillä on *eksplisiittinen*.

Ero ei ole ainoastaan eksplisiittinen, vaan Wittgenstein haluaa itse asiassa kutsua tahdoksi *yksinomaan fysikaaliseen tekemiseen liittyvää tahtoa*. Ero toivomiseen tai haluamiseen⁷ voidaan tiivistää seuraavaan toteamukseen: ”Haluaminen ei ole tekemistä. Sen sijaan tahtominen on.” (Muistikirjat 4.11.1916) Tahtominen ja tekeminen ovat itse asiassa yksi ja sama asia: ”Tahtomisakti ei ole teon syy vaan itse teko.” ”Se, että tahdon jotakin tekoa, on siinä, että teen sen – ei siinä, että teen jotakin muuta, mikä aiheuttaa tämän teon.” (mp.) Yksiselitteisen ongelmaton ajatus tahtomisesta tekemisenä ei kuitenkaan ole. Väite nousee marraskuun 4. päivän muistiinpanoissa esiin vastauksena pohdintoihin, jotka alkavat esimerkillä:

Kun piirrämme nelikulmiota peilin kautta, huomaamme, että voimme suorittaa tehtävän vain, jos jätämme kokonaan huomioon ottamatta sen, mitä näemme, ja käytämme apunamme vain lihastuntoamme. Tässä on siis kysymys kahdesta aivan erilaisesta tahtomisaktista. Toinen viittaa maailman nähtävään osaan, toinen lihastuntoon. (4.11.1916)

Jos kyseessä todella on kaksi erilaista tahtomisaktia, on selvää, ettei tahtomisaktia voida samaistaa tekoon: riippumatta siitä, tahdonko suhteessa siihen, mitä näen, vai siihen, mitä tunnen, voin tehdä kädelläni täysin samanlaiset liikkeet. Nyt herää kuitenkin kysymys siitä, ”onko meillä muita kuin kokemuseräisiä todisteita siitä, että molemmissa tapauksissa on kysymys saman ruumiinosan liikkeestä⁸” (4.11.1916). Wittgenstein ei kysymykseen suoraan vastaa, mutta mitä ilmeisimmin vastaus on kielteinen: jos tahtomisaktit todella eroavat toisistaan sen mukaan, mihin aistimukseen ne ”viittaavat” tai ”suhteutuvat” (*beziehen sich*), tahtomisaktista itsestään ei voida mitenkään päätellä, että

⁷ Käytän jatkossa ensisijaisesti suomennosta ”haluaminen”, kuten myös Nyman tekee.

⁸ tai ”saman ruumiinosan kohtaamisesta” (um die Begnung desselben Körperteils)

käsi, jonka näen, on sama kuin se, jonka tunnen. Wittgenstein esittää jatkokysymyksen: ”Onko siis niin, että säestän tahdollani tekojani?” (mp.) Näyttää todellakin siltä, että vain ”säestän” tai ”saatan” (*begleite*) tekojani tahdollani, että tahtomisakti toisin sanoen liittyy itse tekoon *vain satunnaisesti*. Se, mitä tein, oli, että liikutin kättäni tietyllä tavalla piirtäen nelikulmion, ja jos tämän teon yhteys tahtomisaktiini voidaan todeta vain kokemusperäisesti, tahtoni näyttää vain esiintyvän samaan aikaan tekoni kanssa, ilman mitään välttämättömyyden yhteyttä. Tätä Wittgensteinin on kuitenkin vaikea hyväksyä: ”Mutta miten voin silloin ennustaa – kuten tietyssä mielessä varmasti voin – että tulen kohottamaan kättäni viiden minuutin kuluessa? Että tulen tahtomaan tätä?” (mp.)

Ylittääkseen tämän tahtomisen ja tekemisen välisen kuilun Wittgenstein esittää ajatuksensa tahtomisaktista itse tekona. Tämä jättää kaksi mahdollisuutta tulkita esimerkki nelikulmion piirtämisestä: joko kyseessä todella on kaksi erilaista tahtomisaktia ja täten kaksi erilaista tekoa, jolloin meidän on erotettava teko tässä mielessä itse *fysikaalisesta* teosta, tai tekoja on edelleen vain yksi, toisin sanoen se fysikaalinen tosiseikka, että liikutin kättäni tietyllä tavalla, jolloin käsitys kahdesta erilaisesta tahtomisaktista on virheellinen. Ensimmäinen vaihtoehto tarkoittaisi, että meidän on annettava tulkinta, jossa samaa fysikaalista tekoa voitaisiin tarkastella kahtena erilaisena tekona sen mukaan, minkälaisen aistimusten kautta tähän fysikaaliseen tekoon on ikään kuin päädytty. Piirtäessäni nelikulmion tekoni on siis erilainen riippuen siitä, liikutanko kättäni suhteessa siihen, mitä näen, vai siihen, mitä tunnen. Tulkinta ei kuitenkaan ole uskottava, sillä vaikka *teko* voidaankin kuvata tällä tavalla – voin esimerkiksi vastata ”Piirsin nelikulmion peilin kautta” kysymykseen ”Mitä teit?” – kuvaus ei vastaa sitä, mitä itse asiassa *tahdoin*. Piirtäessäni nelikulmion peilin kautta en tahdo piirtää nelikulmiota peilin kautta, en toisin sanoen tahdo liikuttaa kättäni tietyllä tavalla suhteessa siihen, mitä näen, vaan tahdon vain liikuttaa kättäni ja *teen* tämän suhteessa siihen, mitä näen, tahdon piirtää nelikulmion ja *piirrän* sen peilin kautta. Tahtomisakti ja teko eivät siis olisi tässä tulkinnassa yhteen sovitettavissa. Näin ollen ainoaksi mahdollisuudeksi jää, että esittäessään tahtomisen olevan tekemistä Wittgenstein muutti teon käsitteen sijasta käsitystään *tahtomisaktista*. Tahtomisakti on itse fysikaalinen teko, eikä sillä, minkä aistien suhteen tahdomme, ole siihen vaikutusta, ja se, että Wittgenstein alun perin näki esimerkissään kaksi tahtomisaktia, johtuu juuri siitä, ettei hän ollut vielä tätä oivaltanut. Hän saattoi ajatella, että piirtäessäni nelikulmiota peilin kautta tahdon, että käteni peilikuva liikkuu peilissä tietyllä tavalla, ja että piirtäessäni sitä tuntoaistini avulla tahdon vastaavasti tietynlaisia tuntoaistimuksia jne. Jos näin olisi asian laita, tahtomisaktin ja fysikaalisen teon yhteys vaikuttaisi todella vain satunnaiselta. Kun kuitenkin ajattelempa asiaa, näyttää selvältä, että tällaisessa ”tahtomisessa” on kysymys itse asiassa

haluamisesta. Voin *haluta* tietynlaisia aistimuksia, esimerkiksi nähdä käteni liikkuvan peilissä tietyllä tavalla, ja toteuttaakseni haluni minun on *tahdottava, tehtävä jotakin*, esimerkiksi todella liikutettava kättäni. Juuri tämän eron, kuten olemme nähneet, Wittgenstein sitten päätyykin tekemään: ”Haluaminen ei ole tekemistä. Sen sijaan tahtominen on.”

Tulkintani mukaan samaistaessaan tahtomisaktin ja teon Wittgenstein samaistaa siis tahtomisaktin ja *fysikaalisen* teon. On olennaista huomata, että kysymys on nimenomaan fysikaalisesta *teosta*, ei itse ruumiintapahtumasta, esimerkiksi siitä fysikaalisesta tosiseikasta, että käteni nousee. Käteni voi nimittäin nousta tahtomattainkin, ja tahatomien liikkeiden erottaminen tahdotuista perustuu juuri siihen, että voimme tehdä eron tahtomisaktin ja ruumiintapahtuman välille. Tämän eron häivyttäminen tekisi siis tyhjäksi itse tahtomisen käsitteen. Toisaalta eron tunnustaminen johtaa ikään kuin ojasta allikkoon. Ylitettyään tahtomisen ja tekemisen välisen kuilun ajatuksellaan tahtomisaktista itse fysikaalisena tekona Wittgenstein kohtaa nyt vastaavan kuilun tahdon ja ruumiintapahtumien välillä: ”Eikö sitten ruumiin tahdottu liike tapahdu aivan kuten kaikki tahattomat liikkeet maailmassa – vain sillä erolla, että tahto seuraa sen mukana?” (4.11.1916) Äkkiseltään voi tuntua yllättävältä, että Wittgenstein jälleen puhuu tahdon ”mukana seuraamisesta” (tai ”säestämisestä” tai ”saattamisesta”) (*Begleiten*). Kyse on kuitenkin mitä ilmeisimmin juuri tahtomisaktin ja ruumiintapahtuman erosta: ruumiintapahtumina tahdottu ja tahaton käteni nouseminen ovat täysin samanlaiset, ja niinpä tästä näkökulmasta tahto vain toisinaan seuraa ruumiintapahtuman mukana, toisinaan ei. Kuten Wittgenstein myöhemmin marraskuun 4. päivän merkinnöissä eksplisiittisesti toteaa, tämä mukana seuraaminen on toki välttämättömyyttä mutta – voimme lisätä – vain siinä mielessä, ettei tekona ymmärrettyä tahtomisaktia voi olla ilman ruumiintapahtumaa. Se, että todella tahdon nostaa kättäni, tarkoittaa, että nostan kättäni, ja koska en tietenkään voi nostaa kättäni ilman, että käteni nousee, tahtomisakti liittyy *esiintyessään* aina välttämättä ruumiintapahtumaan. Välttämättömyyttä ei kuitenkaan ole se, että ylipäänsä pystyn tahtomaan, että ylipäänsä pystyn nostamaan kättäni.⁹

Se, millaisen tulkinnan annamme tahtomisaktista ja teosta, ei ole ainoa ongelma, joka Wittgensteinin ajatukseen tahtomisesta tekemisenä liittyy. Esitettyään ajatuksensa Wittgenstein alkaa nimittäin *itse* epäillä sen paikkansapitävyyttä. Hän kirjoittaa:

Kaikkea en voi kuitenkaan tahtoa. – Mutta mitä merkitsee: ”En voi tahtoa *tätä*”? Voinko sitten yrittää tahtoa jotakin? Kun näet tarkastelen tahtomista, näyttää siltä kuin jokin maailman osa olisi muita osia lähempänä minua (mikä olisi sietämätöntä). Mutta on tietenkin kiistatonta, että eräässä tavallisessa merkityksessä teen tiet-

⁹ Se, ettei kyyni nostaa kättäni tai ylipäänsä saada mitään ruumiintapahtumia aikaan ole millään muotoa itsestään selvä, näyttää olevan Wittgensteinin ajatuksena ensimmäisissä tahtomisaktia käsittelevissä merkinnöissä 20.10.1916. Tällöin hän tosin pitää vielä tahtomisaktia itse tekoa edeltävänä tapahtumana.

tyjä tekoja ja olen tekemättä toisia. Tahto ei siis pitäisi maailman kanssa yhtä, minkä täytyy olla mahdotonta. (4.11.1916)

Arkikielessä meille on toki selvää, että emme *yritä* tahtoa mitään vaan pelkästään tahdomme, ja yhtä selvää on, että voimme periaatteessa tahtoa *kaikkea*, kaikkia mahdollisia asiointiloja. Wittgenstein olisi kuitenkin helposti voinut sanoa, että tämä on todellakin vain *arkikieltä* ja että hänen tahdonkäsitteensä on suppeampi, rajaten tahdon vain fysikaaliseen *tekemiseen* ja erottaen sen näin pelkästä haluamisesta tai toivomisesta. Tätä hän ei kuitenkaan tee vaan pitää saavuttamaansa johtopäätöstä päinvastoin ”sietämättömänä” ja ”mahdottomana”. On vaikea sanoa, mistä tässä tuomiossa tarkalleen ottaen on kyse. Wittgenstein näyttää edellyttävän, että myös tekoina ymmärretyn tahdon on voitava kohdistua koko maailmaan, että tahdon on toisin sanoen ”pidettävä maailman kanssa yhtä” tai ”kohdattava maailma yhdenvertaisena tämän kanssa” (*der Welt äquivalent gegenüberstehen*). Omalla tavallaan tämä ehto täyttyykin, sillä vaikka se, että *tahdon* enkä vain halua nostaa kättäni, merkitsee, että todella nostan kättäni, tahtoani ei voida täysin samaistaa tekooni, sillä tekoni on toisaalta *tahtoni kohde* – ja, kuten Wittgenstein toteaa, on selvää, että tahdolla täytyy olla kohde, sillä ”muuten emme voisi tietää, mitä tahdoimme, emmekä voisi tahtoa eri asioita” (4.11.1916). Vaikka siis *tahtomisakti* on itse teko enkä tästä syystä voi tahtoa kaikkea, voin kuitenkin *yrittää* tahtoa kaikkea, ja tässä mielessä myös mikään maailman osa ei ole muita osia lähempänä tahtoani. Osassa tapauksista voin todella tahtoa, suurimmassa osassa en, mutta näissäkin tapauksissa voin *kuvitella* kykeneväni tahtomaan, kuvitella, että tietty asiointila ei olisi vain haluni vaan todella tahtoni kohde. *Periaatteessa* on siis mahdollista, että voisin tahtoa kaikkea, ja asianlaita vain *sattuu* olemaan niin, että tiettyjä asioita voin tahtoa, tiettyjä en.

Jos se intuitionvastainen ajatus, että en voisi *edes periaatteessa* tahtoa kaikkea, oli syynä Wittgensteinin epäilykselle oman johtopäätöksensä paikkansapitävyydestä, meidän on todettava, että hän ei ollut ainakaan vielä tässä vaiheessa ajatellut asiaa loppuun ja kiinnitti liikaa huomiota oivallukseensa tahtomisaktin ja teon samuudesta.¹⁰ Tractatusissa Wittgenstein ei ajatukseensa tahtomisesta tekemisenä palaa¹¹, mutta juuri esittämäni näkemys tahtomisen ja haluamisen vain *satunnaisesta* eroista teokseen näyttää sen sijaan

¹⁰ Ajatus tahtomisesta tekemisenä ei siis tulkintani mukaan ole mitenkään välttämättä anomalia Wittgensteinin tahdon käsitteen tarkastelussa, kuten esim. Winch (1986) esittää.

¹¹ Wittgensteinin väite tahdonvapaudesta lauseessa 5.1362 viittaa kyllä vahvasti tahtomisaktin ja teon samaistamiseen. Wittgensteinin mukaan ”tahdonvapaus on siinä, ettemme voi tällä hetkellä tietää tulevia tekojamme”. Jos tahtomisakti ja teko olisivat kaksi eri asiaa, Wittgenstein olisi varmastikin tekojemme sijasta puhunut tulevista tahtomisakteistamme. Hänen perustelunsa väitteelleen on kuitenkin kummallinen, sillä se nojaa siihen, ettei kausaalinen yhteys ole loogisen yhteyden tavoin sisäisesti välttämätön (5.1362). Olettaen, että tahdomme on kausaalisesti määräytynyt, jonkinlainen perustelu tahdonvapaudelle tämä kyllä on, mutta on outoa, että Wittgenstein ylipäänsä jakaa tämän oletuksen hylättyään kausaliteetin lausetta aiemmin. Wittgensteinin suhde kausaliteettiin näyttäytyy siis jälleen ristiriitaisena (ks. alaviite 5).

sisältyvän. Kuten olemme nähneet, lauseiden 6.373–6.374 argumentti maailman riippumattomuudesta tahdostani nojaa tulkintani mukaan osaltaan siihen, että kykyni tahtoa fysikaalisen tekemisen merkityksessä on vain satunnainen kyky, jonka tahtoni ja tiettyjen ruumiintapahtumien välillä vallitsevat fysikaaliset, kausaaliset yhteydet mahdollistavat. Tässä valossa on myös ymmärrettävää, että Wittgenstein ei lauseissa 6.373–6.374 sen paremmin kuin muuallakaan Tractatuksessa tee käsitteellistä eroa tahtomisen ja haluamisen välille vaan puhuu, kuten Muistikirjoissakin ennen marraskuun 4. päivän erontekoa, ylipäänsä tahdosta, joka toisinaan viittaa tekoihimme liittyvään tahtoon, toisinaan haluamiseen tai toivomiseen.

On tietysti hieman harhaanjohtavaa sanoa, että fysikaalinen yhteys vallitsisi *tahtoni* ja vastaavan ruumiintapahtuman välillä, sillä tahdon, erotuksena haluamisesta tai toivomisesta, totta kai vain niitä asioita, jotka ovat fysikaalisen yhteyden ansiosta vallassani. Tahdon niitä asioita, joiden *tiedän* olevan vallassani, ja vastaavasti vain haluan tai toivon niitä, joiden tiedän olevan valtani ulottumattomissa. Tahtomisen käsitteemme on siis tässä merkityksessään riippuvainen fysikaalisen yhteyden olemassaolosta, ja vastaavalla tavalla haluamisen ja toivomisen käsitteemme saavat merkityksensä suhteessa tähän yhteyteen. Jos tarkastelemme fysikaaliseen tekemiseen liittyvää tahtomista fysikaalisesta yhteydestä ja sen tuomista merkityksistä irrallaan, näyttää esimerkiksi tahtoni nostaa kättäni täysin samanlaiselta – paremman sanan puutteessa – kannanotolta maailmaan kuin vaikkapa haluni liikuttaa edessäni olevaa pöytää metrin verran vasemmalle.¹² Ensimmäisessä tapauksessa kannanottoni johtaa fysikaalisen yhteyden ansiosta toivottuun lopputulokseen, ja niinpä voin todella *tahtoa* nostaa kättäni: voin saada käteni nousemaan, asia on toisin sanoen minun vallassani, ja voin käyttää valtaani tahtomalla tai olemalla tahtomatta. Toisessa tapauksessa puolestaan pöydän liike ei seuraa kannanotostani, ja niinpä voin vain *haluta* pöydän liikkuvan. Jotta haluni voisi toteutua, minun on käytettävä tahtoani ja esimerkiksi vedettävä pöytää metrin verran haluttuun suuntaan. Tapauksissa, joissa emme näytä mitenkään voivan myötävaikuttaa halumme toteutumiseen, sanomme, että *toivomme* tätä tai tuota. Jotakin tämän tapaista Wittgensteinillakin oli luultavasti mielessään lauseiden 6.373–6.374 argumentissaan. Kuten todettua, on ilmeisen väärin sanoa, että tahtoessani nostaa kättäni vain haluaisin tai toivoisin nostaa kättäni, mutta toisaalta tahtoni kyllä muistuttaa halua tai toivetta siinä, että pohjimmiltaan senkään täyttyminen ei ole vallassani.

¹² Muistiinpanoissaan 4.11.1916 Wittgenstein esittää, että koska ”tunteilla, jotka saavat minut vakuuttuneeksi tahtomisaktin tapahtumasta”, ei näytä olevan ”mitään erityisominaisuutta, joka erottaa ne muista mielteistä”, on mahdollista ajatella, että ”päädyn käsitykseen, että esimerkiksi tämä tuoli seuraa suoraan tahtoani”. Näin voikin (teoriassa) käydä, jos tuoli alkaisi jostakin syystä liikkua kannanottojeni mukaan, ja vastaavasti tahtoni liikuttaa kättäni näyttäisi fysikaalisen yhteyden hävitessä yhtä kummalliselta kuin yritykseni tahtoa liikuttaa tuolia näyttäisi nyt.

3 SUBJEKTIN OLEMUS

Meidän on nyt kohdistettava huomiomme Wittgensteinin *hyvän* ja *pahan* tahdon käsitteisiin. Esittääksemme nämä käsitteet kontekstissaan meidän on ensin tarkastettava Wittgensteinin käsitystä subjektin olemuksesta. Käsittelen ensin lyhyesti Tractatusen lauseita 5.541–5.5423, joissa Wittgensteinin huomion kohteena ovat psykologisia predikaatteja sisältävät lauseet eli ns. propositionaaliset asenteet (”A uskoo, että p”, ”A ajattelee, että p” jne.). Wittgenstein katsoo näiden lauseiden oikean analyysin osoittavan, ettei mitään empiiristä subjektia tosiasiaassa ole olemassa. Varsinaisen käsityksensä subjektin olemuksesta Wittgenstein esittää lauseissa 5.6–5.641, jotka huipentuvat kuuluisaan toteamukseen siitä, että ”solipsismi – johdonmukaisesti kehitettynä – yhtyy puhtaaseen realismiin”. Esitän tulkinnan siitä, mistä tässä siirtymässä on kyse, ja luon näin perustan, jolta käsin voin tarkastella kappaleessa 4 eettistä tahtoa.

3.1 Propositionaaliset asenteet ja empiirinen subjekti

Subjekti nousee Tractatusessa ensimmäistä kertaa esille Wittgensteinin tarkastellessa propositionaalisia asenteita mahdollisina vastaesimerkkeinä väitteelle, jonka mukaan ”yleisessä lausemuodossa lauseet esiintyvät muissa lauseissa vain totuusoperaatioiden kantoina” (5.54). (Kompleksiset lauseet ovat siis vain rakenneosiensa totuusfunktioita.) Väitteeseensä viitaten Wittgenstein jatkaa:

Ensi silmäykseltä näyttää, että lause voisi esiintyä toisessa lauseessa muullakin tavalla. Erityisesti tietyissä psykologian lausemuodoissa, kuten ”A uskoo, että p” tai ”A ajattelee p:n”. Pintapuolisesti katsoen tässä nimittäin näyttää silloin, että lause p olisi jonkinlaisessa suhteessa olioon A. (5.541)

Wittgensteinin mukaan kysymys ei kuitenkaan ole toiseikan ja olion (*Gegenstand*) rinnastamisesta. ”A uskoo, että p”, ”A ajattelee p:n”, ”A sanoo p:n” jne. ovat todellisuudessa muotoa ”p’ sanoo p:n”, jossa *kaksi toiseikkaa* on rinnastettu niissä esiintyvien olioiden rinnastamisen avulla. (5.542) Tämä puolestaan osoittaa, että ”nykyisen pintapuolisen psykologian käsitystavan mukainen sielu – subjekti tms. – on mahdottoisuus”. ”Kompleksinen sielu ei näet olisikaan mikään sielu.” (5.5421)

On epäselvää, miten tämä ratkaisu suhtautuu väitteeseen yleisen lausemuodon totuusfunktionaalisuudesta (sillä ”p’ sanoo p:n” on selvästi yhtä vähän ekstensionaalinen kuin ”A sanoo p:n”), mutta olennaista käsillä olevan tutkimuksen kannalta on kuitenkin se, mitä Wittgensteinin analyysi tarkoittaa subjektin kannalta. Perusajatus on nähdäkseni se, että mikään olio yksinkertaisena ja jakamattomana ei voi uskoa, ajatella tai sanoa

tietyn asiointilan vallitsevan. Tosiseikan *p* representaation '*p*' täytyy olla Tractatuksen kuvateorian mukaan loogiselta rakenteeltaan täsmälleen yhtä kompleksinen kuin itse tosiseikka. Sen tulee *koostua* olioista, jotka edustavat tosiseikan olioita ja jotka suhtautuvat toisiinsa samalla tavalla kuin tosiseikan oliot. Näin representaatio on itsekin tosiseikka, joka lausemuodossa "'*p*' sanoo *p*:n" on rinnastettu tosiseikkaan *p* olioidensa kautta. Oletettu yksinkertainen subjekti *A* korvautuu kompleksisella representaatiolla '*p*', mikä merkitsee, ettei mitään psykologian olettamaa empiiristä subjektiä ole tosiasiasa olemassa. On vain representaatioita ilman substantiaalista, riippumatonta kantajaa, eikä yksittäisistä representaatioista kokoon kursittu kompleksinen subjekti tai "sielu" (*eine zusammengesetzte Seele*) tietenkään olisi mikään todellinen, representoiva subjekti. Tällaisen subjektin kohtaamme lauseissa 5.6–5.641.

3.2 Metafyysinen subjekti

Lauseessa 5.6 Wittgenstein toteaa: "*Kieleni rajat* merkitsevät maailmani rajoja." Se, että *kielen* rajat ovat yhtä kuin *maailman* rajat, on selvää sen nojalla, mitä Wittgenstein on aiemmin Tractatuksessa sanonut kielen ja maailman suhteesta. Kuten jo kappaleessa 2.1 tuli esille, tosiseikkojen ja sitä kautta maailman (maailma on tosiseikkojen kokonaisuus (1.1)) rakenneosia ovat tietyllä tavalla järjestäytyneistä olioista (*Gegenstände, Dinge*) koostuvat yksityiset asiointilat (*Sachverhalte*), joita kielessä vastaavat elementaari-lauseet (*Elementarsätze*), ja näin jokainen mahdollinen maailma, tiettyjen vallitsevien yksityisten asiointilojen kokonaisuus, on myös kielen avulla kuvattavissa. Lauseessa 5.5561 Wittgenstein sanoo eksplisiittisesti: "Olioiden kokonaisuus rajaa empiirisen todellisuuden. Tämä raja ilmenee uudelleen elementaari-lauseiden kokonaisuudesta." Kysymys onkin nyt pikemmin, miksi Wittgenstein käyttää tässä kohdin – ensimmäistä kertaa Tractatuksessa – yksikön ensimmäistä persoonaa. Mitä *minun* kieleni ja *minun* maailmani tarkoittavat? Vastaus annetaan lauseessa 5.62:

Tämä huomautus [ts. 5.6] antaa avaimen sen kysymyksen ratkaisemiseen, missä määrin solipsismi on totuus. Mitä solipsismi *tarkoittaa*, on näet aivan oikein. Sitä ei vain voi *sanoa*, vaan se ilmenee. Maailma on *minun* maailmani ja tämä ilmenee siitä, että *kielen* (ainoan kielen, jota ymmärrän) rajat merkitsevät *minun* maailmani rajoja.

"Minun kieleni" on siis "ainoa kieli, jota ymmärrän", kieli *ylipäänsä* niin kuin se Tractatuksessa esitetään, todellisuuden kuva, jossa olennaista on sen todellisuuden kanssa jakama *looginen muoto*, eivät satunnaiset, aktuaaliset merkit ja syntaktiset säännöt, jotka erottavat eri luonnolliset (ja mitkä hyvänsä keinotekoiset) kielet toisistaan. Tämä ai-

noa kieli on siis maailman raja, ja koska tämä kieli on minun kieleni, on maailma myös minun maailmani. Tämä ei kuitenkaan ole koko totuus, sillä kyse ei ole siitä, että maailma olisi *myös* minun maailmani, minun ja *muiden subjektien* maailma. Solipsismin totuus palautuu juuri siihen, että maailma on *vain* minun maailmani.

Se, että maailma on *vain* minun maailmani, seuraa itse asiassa jo siitä, että maailma ylipäänsä *on* minun maailmani, että maailmaani toisin sanoen rajoittavat vain kielen, yhden ainoan loogisen kielen, sisältämät mahdollisuudet. Vain *empiirinen* subjekti voisi nimittäin jakaa maailman muiden subjektien kanssa, mutta empiirisen subjektin maailma on totta kai aina *faktuaalisesti* rajattu. Kuten edellisessä kappaleessa 3.1 kävi ilmi, empiirinen subjekti – sikäli kuin mistään ”subjektista” voidaan tässä tapauksessa edes puhua – on vain jonkinlainen representaatioiden joukko, tosiseikoista koostuva tosiseikka ja täten maailmansa kanssa aina *osa* sitä maailmaa, jonka rajat käyvät yksiin kielen rajojen kanssa ja joka on *metafyysisen* subjektin (5.633, 5.641) maailma.

Wittgenstein tiivistää subjektin käsitteensä lauseen 5.63 lyhyeen ja arvoitukselliseen toteamukseen: ”Olen maailmani. (Mikrokosmos.)” Mitä tämä merkitsee? Wittgensteinin argumentista on erotettavissa kaksi osaa, joista ensimmäisen osan johtopäätös on juuri se, että subjekti ei ole empiirinen subjekti, toisin sanoen maailman osa.

Ajattelevaa, mieltävää subjektia ei ole olemassa. Jos kirjoittaisin kirjan nimeltä ”Maailma sellaisena kuin sen kohtasin”, siinä olisi tehtävä selkoa myös ruumiistani ja sanottava, mitkä ruumiini osat ovat tahtoni alaisia ja mitkä eivät jne. Tämä nimittäin on menetelmä subjektin eristämiseksi tai pikemminkin sen osoittamiseksi, että eräässä tärkeässä mielessä mitään subjektia ei olekaan olemassa: Vain siitä *ei* tässä kirjassa näet voisi olla puhetta. (5.631)

Tämän argumentin ydin näyttää toisaalta selvältä: ajattelemisen tai mieltämisen (representoimisen) aktia ei itsessään voida ajatella tai mieltää, ja niinpä ajatteleva, mieltävä subjekti (*das denkende, vorstellende Subjekt*) ei voi koskaan olla mitään faktuaalista. Se ei voi olla *tosiseikka*, eikä siitä näin Traktatuksen kielenteorian mukaisesti voi olla puhetta (mikä on tietysti myös syy sille, miksi solipsismin totuutta ei voida ilmaista). Ongelmallista on kuitenkin se, onko tämä todella argumentin ydin. Miksi Wittgenstein viittaa nimenomaan *ruumiiseen*? Ajatuksena tuntuu olevan, ettei subjektia voida samaistaa ihmisruumiiseen, koska ruumis on selvästikin vain subjektin kognitiivisen toiminnan, esimerkiksi tahtomisen, kohde. Ilmeinen jatkokysymys olisi kuitenkin se, eikö subjektina sitten voida pitää itse kognitiivisia ilmiöitä; tämä kanta olisi sitä paitsi huomattavasti edellistä puhtaan fysiologista kantaa luonnollisempi. Vastaväitteenä tälle näkemykselle olisi juuri se, ettei kognitiivista toimintaa *itseään* voida representoida: esimerkiksi voimme kyllä käsitel-

lä ajatuksiamme mutta itse ajattelua emme voi ajatella. Representoiva subjekti jää itse näin aina representaatioiden ulkopuolelle. Tämä on nähdäkseni Wittgensteinin ajatuksena hänen todetessaan, ettei kirjassa ”Maailma sellaisena kuin sen kohtasin” voi olla puhetta *minusta*, itse subjektista, mutta argumentti tämän ajatuksen puolesta vaikuttaa puolinaiselta.

Joka tapauksessa lauseen 5.631 väite on selvä: subjekti ei voi olla maailman osa. Sen sijaan Wittgenstein kutsuu subjektiä ”maailman rajaksi”: ”Subjekti ei kuulu maailmaan, vaan on maailman raja.” (5.632) Tämä raja ei tietenkään ole mikään faktuaalinen raja vaan ilmeisestikin vain toinen tapa sanoa, että maailma on minun maailmani, ajattelevan, mieltävän subjektin maailma. Mutta mitä merkitsee, että *olen* maailmani? Vastausta tähän pitää hakea lauseista 5.633–5.634. Wittgenstein kirjoittaa lauseessa 5.633:

Missä kohdin *maailmaa* havaitset metafysisen subjektin? Sanot, että tämä subjektin ja maailman suhde on samanlainen kuin silmän ja näkökentän suhde. Mutta silmää *et* todellisuudessa näe. Eikä mikään *näkökentässä* anna aihetta päätellä, että silmä näkee sen.

Ensimmäinen kysymys on tietysti se, *kuka* sanoo, että ”subjektin ja maailman suhde on samanlainen kuin silmän ja näkökentän suhde”. Tämä voi olla (ja mitä todennäköisimmin onkin) viittaus Schopenhaueriin¹³ ja se voi olla myös kommentti Wittgensteinin omiin Muistikirjoihin, joissa 11.6.1916 Wittgenstein toteaa olevansa maailmassa, kuten silmä on näkökentässään. Joka tapauksessa Wittgenstein näyttää hyväksyvän tämän analogian kritisoiden vain virheellistä tapaa, jolla hänen opponenttinsa sitä tarkastelee.

Ensimmäiseksi meillä on väite siitä, että silmää emme todellisuudessa näe. On mahdollista tulkita Wittgensteinin tarkoittavan, että emme koskaan näe silmää itseään vaan vain jonkinlaisen kuvan (peilikuvan, valokuvan) siitä. Tämä tulkinta ei ole kuitenkaan vakuuttava, sillä niin kauan kuin voimme sanoa, että tietty kuva on todella kuva *silmästä* (eikä mistään muusta), olemme myös oikeutettuja sanomaan, että tiettyssä mielessä kyllä näemme itse silmän. Jos kuvassa on silmä, silloin katsoessani kuvaa myös näen silmän. Subjektin tapauksessa tämä tarkoittaisi sitä, että representoiva subjekti voitaisiin itse representoida, havaita juuri siinä kohdin maailmaa. Kyseen täytyy siis olla siitä, ettei kuvassa oleva silmä todellisuudessa ole itse silmä, ja kun kysymme, missä mielessä asia on näin, ilmeinen vastaus on: kuvassa oleva silmä ei ole itse *näkevä* silmä. Emme voi nähdä silmän näkevän, ja samaan tapaan meillä ei voi olla representaatiota representoivasta subjektista. Tämän olemme jo todenneet, ja niinpä lauseen 5.633 ensimmäinen väite näyttää vain tois-

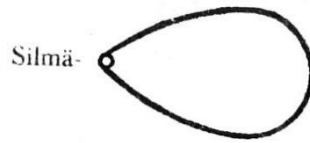
¹³ Schopenhauerin vaikutus Wittgensteinin varhaisfilosofiaan, erityisesti Muistikirjoihin, on tutkimuksessa laajasti tunnustettu. Ks. esim. Anscombe 1967, 11s., 168s.; Phillips Griffiths 1974 ja 1986; Hacker 1986; Janik 1985; uudemmissa kommentaareista Stokhof 2002, erit. 191–220; Rudd 2004.

tavan analogian keinoin ajatuksen siitä, että metafyyssisen subjektin ja empiirisen, faktuaalisen todellisuuden välinen ero on kategorinen.

Entäpä sitten Wittgensteinin toinen väite: mikään *näkökentässä* ei anna aihetta päätellä, että silmä näkee sen. Tämä väite näyttää olevan suunnattu sellaista (kantilaista) kantaa vastaan, joka hyväksyy representoivan subjektin jäämisen representaation ulkopuolelle esittäen kuitenkin, että subjekti on representaatioissa läsnä toisella tapaa, representaatioiden muodollisten ominaisuuksien transsendentaalisena perustana. Tämä oli Schopenhauerin kanta (ks. alaviite 13), jota Wittgenstein ei kuitenkaan voi hyväksyä, sillä hänelle representaatioiden muodollisissa ominaisuuksissa on kyse representaatioiden *loogisesta* muodosta, jonka ne jakavat yhdessä *todellisuuden* kanssa. Niiden *täytyy* jakaa tämä ”todellisuuden muoto” ollakseen ylipäänsä representaatioita, todellisuuden kuvia (ks. 2.18). Representaatiot ovat näin paitsi sisältönsä, myös muotonsa puolesta subjektista riippumattomia. Näin ollen kun näen jotakin, esimerkiksi vesiputouksen, voin olla varma, että representaationi ”takana” todella on tai ainakin siellä on aina mahdollista olla (sillä voinhan toki nähdä väärin) *todellinen* vesiputous, ei vain jokin täysin hämärän peitossa oleva ”asia itsessään” (*das Ding an sich*). Tästä todellisesta vesiputouksesta itsestään ei tietenkään voida mitenkään päätellä, että minä näen sen, ja tämä pätee subjektin ja maailman suhteeseen ylipäänsä: maailma on subjektista ja tämän representaatioista riippumaton.

On olennaista huomata, että Wittgensteinin ”analogia”, niin kuin sitä yleisesti kutsutaan, silmästä ja näkökentästä ei itse asiassa ole analogia lainkaan. Se ei rinnasta kahden erillistä asiaa, vaan sen uskottavuus perustuu siihen, että sanan ”silmiä” sijasta voitaisiin aivan yhtä hyvin käyttää sanaa ”subjekti” – niin kuin Wittgenstein implisiittisesti tekeeкин lauseessa 5.633 puhuessaan toisaalta *opponenttinsa* kyvyttömyydestä nähdä itse silmää ja toisaalta *silmän* näkemistä näkökentän kohteista. Näin myös minä olen yllä esittämissäni tulkinnoissa tehnyt ja hyvällä syyllä. Saadaksemme nimittäin ensimmäisessä tapauksessa selkoa siihen, miksi emme voi nähdä silmää, meidän on pidettävä silmää ”näkevänä silmänä”, toisin sanoen annettava sille subjektin asema suhteessa näköaistimuksiin. Toisessa tapauksessa tämä asema ilmaistaan eksplisiittisesti, ja koko argumentti rakentuu sen varaan, että näköaistimukset ovat vain yksi representaatioiden erityistapaus: koska *kaikki* representaatiot ovat muodollisilta ominaisuuksiltaan subjektista riippumattomia, myös näköaistimukset ovat, mikä on edellytyksenä sille, että nähdessämme vesiputouksen todella näemme todellisen, näkevästä silmästä riippumattoman vesiputouksen. Näkevä silmä on siis vain yksi subjektin moodi, subjekti sikäli kuin tämä näkee. Pikemmin kuin analogiasta kyse on siis *ekstrapolaatiosta*, jossa Wittgenstein käyttää näkemistä esimerkkinä havainnollistaakseen subjektin suhdetta maailmaan *ylipäänsä*.

Esitettyään lauseessa 5.633 näkemyksensä silmän ja näkökentän ja tätä kautta subjektin ja maailman todellisesta suhteesta Wittgenstein lisää lauseessa 5.6331: ”Näkökentän muoto ei nimittäin ole tällainen:”



Tulkitsen tämän huomautuksen viittaavan Wittgensteinin ensimmäiseen argumenttiin kyvyttömyydestämme nähdä itse näkevää silmää, sillä selvästikään näkökentän tosiasiallisella muodolla, toisin sanoen sillä, miten representaatio tulisi itse representoida, ei ole tekemistä sen kanssa, ovatko näkökentän kohteet todella sellaisinaan subjektista riippumatta olemassa. Jos jostakin näkökentän kohteesta voitaisiin päätellä, että silmä näkee sen, tämä voitaisiin toki päätellä näkökentän muodosta riippumatta. Tämä voitaisiin päätellä siinäkin tapauksessa, että näkökentällä *ei olisi muotoa lainkaan* – mitä Wittgenstein näyttää tässä juuri ajavan takaa. Jos näkökentällä nimittäin olisi muoto, tämä muoto voitaisiin myös esittää, mikä puolestaan tarkoittaa, että silmä voitaisiin sittenkin nähdä: silmä on se, minkä näen esimerkiksi peilistä, minkä muut ihmiset näkevät suoraan ja minkä esitän tyypillisesti jonkinlaisena pisteinä, josta näkökenttä avautuu. Kyse ei siis ole siitä, että esitetty näkökenttä olisi *väärin piirretty*: virhe on siinä, että näkökenttä on yritetty piirtää *ylipäänsä*.¹⁴ Subjektin näkökenttä on – kuten Wittgenstein myöhemmin Tractatuksessa toteaa (ks. 6.4311) – *rajaton*. On tietenkin kiistatonta, että empiirisen subjektin näkökenttä on rajattu (ks. Muistikirjat 20.10.1916), mutta Wittgensteinin tarkoittaman metafyyssisen subjektin kohdalla näin ei voi olla asian laita yksinkertaisesti siitä syystä, ettei metafyyssinen subjekti, tässä tapauksessa näkevä silmä, ole maailman osa. Näkevä silmä ei voi saada aikaan mitään näkökentän muodon kaltaisia *faktuaalisia* rajoituksia näköaistimuksille. Faktuaaliset rajoitukset ovat aina seurausta erilaisista fysikaalisista ja/tai mentaalisista tekijöistä, tyypillisimmin fysikaalisen silmän avaruudellisesta sijainnista, jotka vaikuttavat siihen, mitä näemme, eivät itse *näkemisestä*. Näkevä silmä on edellytys sille, että ylipäänsä näemme, ja näin se edeltää kaikkia faktuaalisia rajoituksia. Vastaavalla tavalla representoituva, metafyyssinen subjekti on riippumaton partikulaarisista representaatioista ollen niiden edellytys ja – koska siellä, missä on maailmaa, on myös representaatioita (pohjimmiltaan ajatuksia ja lauseita) – tätä kautta maailman raja. Muistikirjoissa (12.8.1916) Wittgenstein

¹⁴ Tähän viittaa myös alkutekstin muotoilu: ”Das Gesichtsfeld hat nämlich nicht *etwa* eine solche Form:” (kursivointi minun) Ks. myös Wittgensteinin huomautus Tractatuksen ensimmäisen englanninkielisen käännöksen laatija C. K. Ogdenille teoksessa Wittgenstein 1973, 20. Wittgenstein sanoo piirtäneensä näkökentän tällä tavalla, koska se vastaa sitä, ”miten ihmiset hyvin usein kuvittelevat näkökentän muodon”, antaen samalla siis ymmärtää, että muitakin – yhtä virheellisiä – tapoja on olemassa.

liittääkin ajatuksen näkökentän rajattomuudesta suoraan siihen, että ”maailma on minun maailmani”.

Tarkasteltuaan näin lauseissa 5.633–5.6331 subjektin ja maailman suhdetta silmän ja näkökentän suhteen kautta Wittgenstein jatkaa:

Tämä on yhteydessä siihen, ettei mikään kokemuksemme osa ole samalla a priori. Kaikki, minkä näemme, voisi olla toisinkin. Kaikki, minkä ylipäänsä voimme kuvata, voisi olla myös toisin. Ei ole mitään asioiden apriorista järjestystä. (5.634)

Ongelmana on tässä se, mihin tämä lause ”asioiden apriorisen järjestyksen” puuttumisesta viittaa. Luonnollinen viittauskohde olisi samalla hierarkiatasolla oleva lause 5.633, mutta toisaalta Muistikirjoissa (12.8.1916) tämä huomautus seuraa suoraan väitettä siitä, ettei näkökentän muoto ole piirretyn kaltainen – niin kuin toki Tractatuksessakin, jos jätämme lausenumerot huomiotta. Kuten todettua ajatus siitä, ettei metafyyssisen subjektin näkökentällä ole muotoa lainkaan, on kuitenkin yhteensopiva kantilaisen transsendentaalisen idealismin kanssa, jota vastaan Wittgensteinin huomautus näyttää juuri olevan suunnattu. Kyse ei ole vain siitä, että emme näe näkevää silmää tai subjektia ylipäänsä ja ettei kokemuksessamme näin ole mitään etuoikeutettua a priori kohdetta, vaan myös siitä, että *kaikki*, minkä voimme nähdä tai ylipäänsä kuvata, voisi olla toisin. Toisin sanoen subjekti ja hänen ymmärryksensä ei aseta minkäänlaisia rajoja mahdollisille representaatioille.

Viittasipa lause 5.634 sitten mihin hyvänsä, seuraava lause 5.64 osoittaa, ettei Wittgensteinin kritiikin ydin kohdistu ainoastaan oletettuun empiiriseen subjektiin vaan myös transsendentaaliseen, maailmaa konstituoivaan subjektiin:

Tästä näkyy, että solipsismi – johdonmukaisesti kehitettynä – yhtyy puhtaaseen realismiin. Solipsismin minuus kutistuu ulottuvuutta vailla olevaksi pisteeksi ja jäljelle jää siihen koordinoitu todellisuus.

Ainoa tapa lukea tämä siirtymä solipsismista realismiin empiirisen subjektin kritiikkinä olisi ajatella, että lähtökohtana on jonkinlainen (ilmeisen ristiriitainen) subjektin representoitavuudesta kiinni pitävä solipsismin muoto, josta siirrytään puhtaan transsendentaaliseen egoon ja siihen koordinoituun empiiriseen todellisuuteen, jonkinlaiseen kantilaiseen ”empiiriseen realismiin”. Kuten kuitenkin olen jo aiemmin esittänyt, minkäänlainen empiirinen subjekti ei voi tulla kyseeseen, koska tällaisen subjektin faktuaalisesti rajattu maailma olisi vain osa koko maailmaa, kielen rajaamaa tosiseikkojen kokonaisuutta. Solipsismin totuus (”maailma on minun maailmani”) on juuri siinä, että *kielen* rajat, eivät faktuaaliset representaatiot, merkitsevät minun maailmani rajoja. Näin ollen ”solipsismin minuuden” on tarkoitettava maailmaan kuulumatonta, metafyyssistä subjektia. Tämä subjekti on jo representoimattomana ”ulottuvuutta vailla”, ja niinpä sen ”kutistumisessa” täytyy

olla kyse nimenomaan transsendentaalisen, maailmaa konstituovan aseman menettämisestä. Kuten aiemmin todettua maailma on riippumaton subjektista ja tämän representaatioista, ja juuri tästä on Wittgensteinin ”puhtaassa realismissa” kyse. Mistään maailman tosiseikasta ei voida päätellä, että se kuuluu subjektin maailmaan, vaan se on koordinoitu subjektiin vain siinä, että näin todellakin on asian laita. Jokainen maailman tosiseikka on osa subjektin maailmaa vastaavien, itse tosiseikkojen loogisen muodon jakavien representaatioiden kautta, ja näin solipsismi ja realismi yhtyvät metafyyssisen subjektin kohdatessa representaatioissaan riippumattoman maailman.

Juuri se, ettei metafyyssinen subjekti ole samalla transsendentaalinen subjekti, antaa meille nähdäkseen avaimen tulkita Wittgensteinin väitettä siitä, että ”olen maailmani”. Subjektia ei voida kuvata transsendentaalisesti representaatioista käsin, vaan häntä luonnehtii vain se, että representaatioiden kautta annettu maailma on hänen maailmansa¹⁵. Subjekti näyttäytyy toisin sanoen *vain* siinä, *että* representaatioilla on subjekti, ei itse representaatioissa. Subjekti on ”piste vailla ulottuvuutta”, joka saa merkityksensä vain olemalla representaatioiden mahdollisuuden edellytys, johon koko representaatioiden kautta annettu todellisuus on koordinoitu. Tätä tulkintaa tukee Muistikirjoista 19.11.1916 löytyvä, viimeinen subjektin olemusta koskeva huomautus: ”Mitä perustetta meillä on olettaa tahtovan subjektin olevan olemassa? Eikö *minun maailmani* riitä yksilöimiseen?” Subjektin yksilöi jo ja pelkästään se, että maailma on subjektin maailma, mikä tarkoittaa, että jokainen yritys yksilöidä subjekti viittaamalla siihen, mitä hänen katsotaan *tekevän*, on tarpeeton ja virheellinen. Tämä Muistikirjojen huomautus on kuitenkin siinä ongelmallinen, että se sisältää viittauksen juuri *tahtovaan* subjektiin, jonka Wittgenstein on aiemmin Muistikirjoissa erottanut tässä kappaleessa käsittelemästani ajattelevasta, mieltävästä (representoivasta) subjektista. Tuodaksemme tämän käsitteen kontekstiinsa meidän on nyt siirryttävä tarkastelemaan Wittgensteinin käsitystä eettisestä tahdosta.

¹⁵ Olen tässä David Bellin (1996, 167) linjoilla hänen tiivistäessään subjektin ja maailman suhteen toteamukseen ”I am just whatever it is that has *this* as a world; and reality is whatever it is that I confront”.

4 EETTINEN TAHTO

4.1 Tahtova subjekti

Wittgenstein erottaa tahtovan subjektin ajattelevasta, mieltävästä (representoivasta) subjektista muistiinpanoissaan 4.8.1916¹⁶: ”Mieltävä subjekti on varmasti tyhjää harhaa. Mutta tahtova subjekti on olemassa. Ellei tahtoa olisi olemassa, ei olisi myöskään sitä maailman keskusta, jota sanomme minuudeksi ja joka on etiikan kantaja¹⁷.” Sekä edellä käyvä keskustelu 2.8.1916 että itse argumentti antavat vahvasti ymmärtää, että subjekti, johon Wittgenstein viittaa, on *metafyysinen* subjekti. Mitä se, että metafyysinen subjekti on tahtova, ei mieltävä, voisi merkitä? Wittgenstein perustaa väitteensä meille jo tuttuun ajatukseen siitä, ettei metafyysistä subjektia voida havaita missään kohdin maailmaa, ei sen paremmin suoraan (silmää emme voi nähdä) kuin epäsuorastikaan (mistään näkökentän kohteesta ei voida päätellä, että silmä näkee sen) (4.8.1916). Kyseessä on toisin sanoen ajatus, joka Tractatuksessa esiintyy lauseena 5.633. Tulkittessani tätä lausetta kappaleessa 3.2 esitin, että Wittgensteinin tarkoituksena ei ole ainoastaan alleviivata metafyysisen subjektin ja empiirisen todellisuuden välistä kategorista eroa vaan myös hylätä kaikki tulkinnot metafyysisestä subjektista *transsendentaalisena* subjektina. Käsillä olevassa kontekstissa tämä merkitsisi yksinkertaisesti sitä, että Wittgensteinin kieltäessä mieltävän subjektin olemassaolon hän kieltää juuri transsendentaalisen, maailmaa konstituoivan subjektin olemassaolon. Representaatiot eivät ilmennä subjektin maailmaa konstituoivaa toimintaa, eikä subjektia näin voida yksilöidä niiden kautta. Subjektin yksilöi sen sijaan, Wittgenstein näyttää esittävän, subjektin *tahto*. Kuten olemme jo nähneet, muistiinpanoissaan 19.11.1916 Wittgenstein kuitenkin kyseenalaistaa tämänkin luonnehdinnan subjektista tahtovana subjektina kysyen, että ”eikö *minun maailmani* riitä yksilöimiseen”. Kun transsendentaalisen luonnehdinnan mahdollisuus on rajattu pois, metafyysisen subjektin yksilöi jo ja pelkästään se, että maailma on hänen maailmansa, minkä jälkeen viittaaminen tahtoon tai mihin hyvänsä subjektin ominaisuuteen tai toimintaan on turhaa. Näin ollen, voimme tulkita, on ymmärrettävää, ettei Tractatuksesta löydy erottelua tahtovan ja mieltävän subjektin välillä. Kuten on käynyt ilmi, väite siitä, ettei mieltävää subjektia ole olemassa, esiintyy Tractatuksessa lauseessa 5.631 ja viittaa siihen, ettei mieltävä subjekti voi koskaan olla empiirinen subjekti – ajatus, joka rinnastuu kappaleessa 3.1 käsittelemiini lauseisiin 5.541–5.5421 ja joka esiintyy Muistikirjoissa jo 23.5.1915.

¹⁶ Jostain syystä suomennoksessa päiväksi on merkitty 5.8.1916.

¹⁷ Heikki Nyman käyttää suomennoksessaan ilmaisua ”etiikan kannate”. Sananmukainen käännös ”etiikan kantaja” (alkutekstissä ”der Träger der Ethik”) on kuitenkin selvästi parempi, koska, kuten kappaleessa 4.3 tulee esille, kyse on nimenomaan subjektista eettisten *attribuuttien* kantajana.

Yksi mahdollinen ja hyvin todennäköinen selitys Wittgensteinin väitteelle 4.8.1916 on hänen kokemansa tarve pitää kiinni – tosin perustavasti erilaisen sisällön tälle käsitteelle antaen – schopenhauerilaisesta metafyyysisestä tahtovasta subjektista samalla kun hän hylkää Schopenhauerin subjektikäsityksen toisen puolen, transsendentaalisen mieltävän subjektin.¹⁸ Väitteeni on tämä: Todettuaan, että subjekti ei ole transsendentaalinen, ajatus subjektista olemukseltaan tahtovana vaikutti Wittgensteinista kuitenkin edelleen oikealta, ja se vaikutti oikealta nimenomaan siksi, ettei subjektin asema metafyyysisenä muttei transsendentaalisena subjektina ole *kuviteltavissa* ilman tahtoa. Kyse ei ole siitä triviaalista tosiseikasta, että subjektilla on tahto, joka kohdistuu tähän tai tuohon asiaintilaan – tahto, jota käsittelemme kappaleessa 2 –, vaan siitä, että, vaikkei Wittgenstein näin missään kohdin Muistikirjoja tai Tractatusta sanokaan, subjektilla on myös tahto, joka *nousee hänen olemuksellisesta asemastaan*. Kuten todettua, myöhemmin Wittgenstein ymmärsi, että se, että subjekti ei ole transsendentaalinen, merkitsee, että subjektin *yksilöi* jo asema metafyyysisenä subjektina, mutta erottamattomasti subjektin olemukseen tahto kuitenkin yhtä kaikki liittyy – ja tämä on joka tapauksessa selvästi Wittgensteinin väite yllä lainatussa katkelmassa, sisälsipä se viittauksen Schopenhaueriin tai ei. Tässä olemuksellisessa tahdossa on nähdäkseni kyse siitä, että subjektin on väistämätöntä ottaa kantaa itselleen *vieraaseen* maailmaan. Koska representaatiot eivät saa muotoaan subjektilta vaan ovat tästä tältä osin riippumattomia, representaatiot ja niiden kautta koko maailma näyttäytyvät subjektille vieraina. Subjekti ei voi ottaa maailmaa annettuna, oman transsendentaalisen toimintansa konstituoimana, vaan hänen on päinvastoin otettava siihen *kantaa*, tarkemmin sanottuna *hyväksyttävä* tai *torjuttava* vieras maailma. Hyväksyessään maailman subjekti ikään kuin ylittää hänen ja maailman välisen kuilun tuntien sympatiaa maailmaa kohtaan, kun taas sen torjuessaan hän kokee maailman vierauden vähintäänkin ahdistavana.

Tässä valinnassa ilmenevä tahto on tietysti sama kuin kappaleessa 2 käsittelemämme tahto siinä, että molemmissa on kyse subjektin tahdosta, mutta *kohteet* ovat perustavasti erilaiset. Siinä missä aiemmin käsittelemämme tahto suuntautuu maailmaan *sisällöllisesti* tahtoen asioiden olevan tietyllä tavalla, tämä subjektin olemuksellisesta asemasta vieraan maailman subjektina nouseva tahto ottaa kantaa maailmaan *ylipäänsä* sen hyväksymällä tai torjumalla. Eroa on myös tahdon ilmenemisessä. Siinä missä maailmaan sisällöllisesti suuntautuva tahtominen usein ilmenee myös *eksplisiittisesti*¹⁹, tahdossa hyväksyä tai torjua maailma on olennaisesti kyse perustavasta *asenteesta*, joka määrittää subjektin kaikkea olemista ja toimintaa. Olennainen kysymys on nyt totta kai se, *millä perus-*

¹⁸ Schopenhauerista, ks. viite 13.

¹⁹ ”Eksplisiittisellä” tarkoitan tässä, että tahto on ylipäänsä ajateltu, en sitä, että se olisi välttämättä *ilmaistu*.

teella subjekti valinnan maailman hyväksymisen ja torjumisen välillä tekee. Keskeiseksi tulee tällöin kysymys maailman *merkityksestä* tai *arvosta*.

4.2 Maailman merkitys

Maailman merkitys tai arvo nousee Tractatuksessa esiin lauseessa 6.41:

Maailman merkityksen täytyy olla maailman ulkopuolella. Maailmassa kaikki on niin kuin on ja kaikki tapahtuu niin kuin tapahtuu: maailmassa ei ole mitään arvoa – ja jos olisi, sillä ei olisi mitään arvoa. Jotta jollakin arvolla olisi arvoa, sen on jätävä kaiken sen ulkopuolelle, mikä tapahtuu ja on niin tai näin. Kaikki, mikä tapahtuu ja on niin tai näin, on näet satunnaista. Se, mikä tekee siitä ei-satunnaista²⁰, ei voi olla maailmassa, koska muuten se itse olisi satunnaista. Sen täytyy olla $\overline{\text{maailman}}$ ulkopuolella.

Selvyyden vuoksi on heti todettava, että merkityksessä, josta Wittgenstein tässä puhuu, ei ole kyse jonkinlaisesta *kognitiivisesta* merkityksestä tai ymmärrettävyydestä – kysymys maailman merkityksestä tässä mielessä nousee esiin myöhemmin tässä kappaleessa käsitellessäni Wittgensteinin näkemyksiä mystisyydestä ja maailman arvoituksellisuudesta – vaan pikemminkin, kuten puhe arvosta osoittaa, *merkityksellisyydestä*, siitä, mikä on maailmassa ja elämässä arvokasta ja merkittävää. Keskeinen käsite argumentissa on ”satunnaisuus”. Wittgensteinin väite näyttää olevan, että koska maailmassa kaikki on satunnaista (*zufällig*), maailmassa ei myöskään voi olla arvoa (*Wert*). Kysymys on nyt ensinnäkin siitä, mitä satunnaisuus tässä merkitsee, ja toiseksi siitä, miksi maailman satunnaisuudesta seuraa, ettei maailmassa voi olla arvoa tai merkitystä (*Sinn*). Tractatuksen lauseessa 1.1 Wittgenstein on todennut, että ”maailma on tosiseikkojen kokonaisuus”. Tällä tavoin määritetty maailma voi olla satunnainen kahdella tavalla. Toisaalta on satunnaista, millainen maailma *kullakin hetkellä* on, mitkä asiointilat toisin sanoen kullakin hetkellä vallitsevat. Tämä pitää paikkansa siinäkin tapauksessa – jonka Wittgenstein kieltää²¹ – että maailmassa todella on välttämättömiä kausaalisia yhteyksiä, sillä on tietysti pohjimmitaan sattumanvaraista, millaisia kausaalisia prosesseja kullakin hetkellä on menossa – ellemme sitten kannata jonkinlaista äärideterminististä näkemystä, jossa sattumalle ei anneta minikäänlaista sijaa. Tämän aktuaalisuuteen sidotun satunnaisuuden lisäksi maailman voidaan katsoa olevan satunnainen myös perustavammassa merkityksessä. Satunnaista on nimittäin

²⁰ Nyman kääntää: ”Mikä tekee arvosta jotakin muuta kuin satunnaista [...]” Tämä on kuitenkin selvästi väärin ja harhaanjohtavaa. Alkuteksti kuuluu ”Was es nicht-zufällig macht [...]”, jossa pronominin ”es” viittauskohteena on edellisen virkkeen ”alles Geschehen und So-Sein”, ”kaikki, mikä tapahtuu ja on niin tai näin”. Kyse ei siis missään nimessä ole siitä, että maailmassa olisi sittenkin *satunnaista* arvoa, josta jokin maailman ulkopuolinen tekijä tekisi ei-satunnaista.

²¹ Ks. alaviite 5.

loppujen lopuksi myös se, että mahdolliset asiointilat ylipäänsä *ovat olemassa*, että on olemassa sellaisia olioita kuin on olemassa ja että ne ovat järjestäytyneet mahdollisissa yksityisissä asiointiloissa niin kuin ne ovat²². Kummastakaan näistä satunnaisuuden merkityksistä ei kuitenkaan intuitiivisesti seuraa, että maailmassa ei olisi arvoa. Mitä Wittgenstein siis voisi tarkoittaa?

Nähdäkseni arvo, josta Wittgenstein lauseessa 6.41 puhuu, on jonkinlaista *absoluuttista* arvoa erotuksena *suhteellisesta* arvosta.²³ Kyseessä ei ole erottelu itseisarvon ja välinearvon välillä, sillä myös asiat, joilla katsomme olevan itseisarvoa, ovat tällä tavoin arvokkaita *niiden suhteiden nojalla*, joita niillä on toisiin asioihin, tyypillisimmin inhimillisiin tarpeisiin, ja näin itseisarvokin (ainakin tässä tavanomaisessa merkityksessä) on tässä jaottelussa suhteellista arvoa. Absoluuttinen arvo sen sijaan, voisimme sanoa, on arvoa, jota asioilla on pelkässä puhtaassa olemassaolossaan, vailla mitään suhdetta siihen, *millaisia* asioita ne sattuvat olemaan. Jos tarkastelemme asiaa suhteellisen arvon kannalta, se, että maailmassa kaikki satunnaisesti ”on niin kuin on ja tapahtuu niin kuin tapahtuu”, ei ole ongelma arvon olemassaololle, merkitsipä satunnaisuus sitten kumpaa tahansa yllä esittämistäni vaihtoehtoista. Tietyt asiat voivat olla itsessään (tai välineellisesti) suhteellisesti arvokkaita, vaikka kohtaisimmekin niitä vain satunnaisesti tai vaikka niiden olemassaoloa voitaisiin pitää satunnaisena. Väitteeni on, että absoluuttinen arvo sen sijaan, niin kuin Wittgenstein sen käsittää, ei *määritelmällisesti* voi olla satunnaisen maailman attribuutti. Selventääksemme tätä väitettä meidän on laajennettava tarkasteluamme kohti arvon ja ei-satunnaisuuden *positiivista* luonnehdintaa. Mikä on ”se, mikä tekee kaikesta, mikä tapahtuu ja on niin tai näin, ei-satunnaista”?

Tractatuksessa lähimmäksi vastausta pääsemme lauseessa 6.432: ”*Miten maailma on, on täysin yhdentekevää sille, mikä on korkeampaa. Jumala ei ilmesty maailmassa.*” Palaan tähän lauseeseen myöhemmin. Tässä vaiheessa olennaista on viittaus Jumalaan, jonka Wittgenstein tässä tekee Tractatuksen etiikkaa koskevan jakson loppupuolella. Muistikirjojen pohjalta voimme nimittäin todeta, että tämä viittaus on erittäin tärkeä Wittgensteinin eettisen näkemyksen ymmärtämisen kannalta. Esitettyään muistiinpanoissaan 11.6.1916 ensin meille jo tutun väittämän siitä, että maailman merkitys (*Sinn der Welt*) on maailman ulkopuolella, Wittgenstein toteaa, että ”elämän merkitystä, so. maailman merkitystä, voimme kutsua Jumalaksi”. Hän jatkaa 8.7.1916: ”Usko Jumalaan merkitsee, että ymmärtää kysymyksen elämän merkityksestä. Uskoa Jumalaan on nähdä, että pel-

²² Ollaksemme tarkkoja emme voi kuvitella oliota ilman niitä järjestäytymismahdollisuuksia, jotka sillä jo on (2.011–2.0141; ks. myös ”kontekstiperiaate” lauseessa 3.3).

²³ Absoluuttisen ja suhteellisen arvon termit olen ottanut Wittgensteinin myöhemmästä ”Esitelmästä etiikasta” (ks. Wittgenstein 1986), mutta tässä esittämäni erottelu ei vastaa Wittgensteinin siellä tekemää, ennen kaikkea siksi, että Wittgenstein haluaa kutsua *kaikkea* eettistä arvoa absoluuttiseksi arvoksi.

kät maailman tosiseikat eivät ratkaise elämää. Uskoa Jumalaan on nähdä, että elämällä on merkitys.” Lauseen 6.432 lisäksi Tractatus sisältää vain kaksi viittausta Jumalaan (3.031 ja 6.372), joista kumpikaan ei liity kysymykseen maailman merkityksestä, mutta teoksessa ei toisaalta ole myöskään mitään, mikä sotisi ajatusta Jumalasta maailman merkityksenä vastaan. Wittgenstein yksinkertaisesti vaikenee asiasta²⁴, mutta Muistikirjojen avulla voimme joka tapauksessa rakentaa melko täyden kuvan Wittgensteinin näkemyksestä maailman merkityksestä ja tätä kautta koko Tractatuksen eettisestä ulottuvuudesta.

Elämän eli maailman merkitystä voimme siis Wittgensteinin mukaan kutsua Jumalaksi. On huomionarvoista, että Wittgenstein muotoilee väitteensä juuri tällä tavalla, määrittäen käsitteen ”Jumala” ikään kuin omilla ehdoillaan ajatustaan maailman merkityksestä lähtökohtana käyttäen, sen sijaan, että hän olisi tukeutunut johonkin enemmän tai vähemmän annettuun ja yleisesti jaettuun käsitykseen Jumalasta ja samaistanut maailman merkityksen tähän Jumalaan. Tulkintaan Wittgensteinin Jumalan idiosynkraattisuudesta palaan myöhemmin. Toinen asia, johon on heti kiinnitettävä huomiota, on maailman ja elämän samaistaminen. Tämä identifikaatio löytyy Tractatuksesta lauseesta 5.621 (”Maailma ja elämä ovat yhtä.”) ja esiintyy Muistikirjoissa myös 24.7.1916. Kuten Wittgenstein tuolloin toteaa, tämä elämä ”ei tietenkään ole fysiologista eikä psykologista elämää”, toisin sanoen empiirisen subjektin elämää, vaan kyseessä on, kuten väittämän sijoitus Tractatuksessa jo osoittaa, metafyyssisen subjektin elämä. Wittgenstein ei väitettään selitä, mutta voimme todeta, että koska metafyyssisen subjektin elämä voi merkitä vain olemista representaatioiden subjektina – ja tämä ei toki koske vain Tractatusta – ja koska jokainen tosiseikka on aina joko representaatio tai representaation kautta annettu tosiseikka, maailma tosiseikkojen kokonaisuutena samaistuu tässä mielessä metafyyssisen subjektin elämään. Maailma on metafyyssisen subjektin elämää ja maailman merkitys näin myös hänen elämänsä merkitys.

Millä tavalla Jumala sitten on maailman merkitys? Mitä Wittgenstein tarkoittaa ”Jumalalla”? Näiden kysymysten tarkastelu on hyvä aloittaa toteamalla, että kysymys maailman tai elämän merkityksestä oli Wittgensteinille selvästi suuri ongelma. Heti

²⁴ Wittgenstein kirjoittaa Tractatuksen lopussa, lauseessa 6.52: ”Meistä tuntuu, että vaikka *kaikkiin mahdollisiin* tieteen kysymyksiin olisikin vastattu, elämänongelmiamme ei olisi vielä edes sivuttu. Tosin silloin ei olisikaan yhtään kysymystä jäljellä, ja juuri tämä onkin vastaus.” Hän jatkaa lauseessa 6.521: ”Elämän ongelman ratkaisu nähdään tämän ongelman häviämisestä. (Eikö tässä olekin syy, miksi ihmiset, joille elämän merkitys on selvinnyt pitkällisten epäilyjen jälkeen – miksi nämä ihmiset eivät sitten olekaan pystyneet sanomaan, mikä tämä merkitys on?)” Tämä näyttää olevan Wittgensteinin viimeinen sana Tractatuksessa kysymykseen maailman tai elämän merkityksestä (ja myös elämän arvoitukseen, ks. 6.4312). Merkitys on maailman ja täten myös kielen ulkopuolella, ja näin myös kysymys siitä häviää, sillä ”ellei vastausta voi ilmaista, kysymystäkään ei voi ilmaista” (6.5). Tästä häviämisestä kysymys saa myös ainoan vastauksen, jonka se voi saada. Mielekkään (*sinnvoll*) kielenkäytön näkökulmasta näin toki onkin, ja rajanveto mielekkään ja mielettömän (*unsinnig*) kielenkäytön välille on tietysti juuri Tractatuksen olennaisin pyrkimys (ks. Esipuhe).

11.6.1916, merkinnöissä, jotka aloittavat Muistikirjojen eettisen keskustelun, Wittgenstein toteaa, että ”ongelmallista maailmassa on jokin, mitä sanomme sen merkitykseksi”. Seuraavassa lauseessa Wittgenstein jatkaa, että ”tämä merkitys ei ole maailmassa vaan sen ulkopuolella”, mikä varmasti on syy merkityksen ongelmallisuudelle. Tämä merkitys löytyy Jumalasta, ja 8.7.1916 Wittgenstein, kuten näimme, nostaa jälleen esiin Jumalan vastauksena kysymykseen maailman eli elämän merkityksestä. Kysymys on akuutti myös Traktatuksessa, jossa sen rinnalle nousee myös toinen, Muistikirjoissa pitkälti rivien välissä pysytellyt teema, nimittäin maailman *arvoituksellisuus*. Wittgenstein kirjoittaa lauseessa 6.4312:

Ei siinä kaikki, että ihmisen sielun ajalliselta kuolemattomuudelta eli sen ikuiselta kuolemanjälkeiseltä säilymiseltä puuttuvat kaikki takeet. – Ennen kaikkea tämä otaksuma ei lainkaan täytä sille aina asetettua tehtävää. Vai ratkeaako sitten jokin arvoitus siten, että elän ikuisesti? Eikö tämä ikuinen elämä olisi sitten yhtä arvoituksellista kuin nykyinenkin? Ajallisen ja paikallisen elämän arvoituksen ratkaisu on ajan ja paikan *ulkopuolella*. (Kysymys ei todellakaan ole luonnontieteen ongelmien ratkaisemisesta.)

Lauseessa 6.44 Wittgenstein ottaa käyttöön kuuluisan käsitteensä ”mystinen” (*das Mystische*): ”Mystistä [das Mystische] ei ole se, *miten* maailma on, vaan *että* se on.” Lauseessa 6.45 hän jatkaa: ”Maailman näkeminen sub specie aeterni on sen näkemistä – rajattuna – kokonaisuutena. Maailman tunteminen rajatuksi kokonaisuudeksi on mystinen tunne.” Yhdessä nämä kolme lausetta antavat meidän tulkita, että ajallisen ja paikallisen elämän tai maailman arvoitus on yksinkertaisesti siinä, että maailma ylipäänsä on olemassa. Maailman tarkastelu puhtaassa olemassaolossaan on sen näkemistä sub specie aeterni, ikuisuuden näkökulmasta. Tästä näkökulmasta tosiseikkoja tai olioita ei nähdä ajassa ja avaruudessa vaan, kuten Wittgenstein Muistikirjoissa esittää (7.10.1916), pikemminkin ajan ja avaruuden *kanssa*. Huomio siirtyy pois siitä, *miten* maailma kulloinkin sattuu olemaan, kohti maailman olemassaoloa *sinänsä* ajan ja avaruuden rajaamana kokonaisuutena. Se, että Wittgenstein piti maailman olemassaoloa mystisenä tai arvoituksellisena, osoittaa, että maailma olisi hänen näkemyksensä mukaan voinut yhtä hyvin olla kokonaan olemattakin.²⁵ Vastausta siihen, *miksi* maailma on olemassa, ei tietenkään löydy maailmasta itseltään, ja näin meidän on jälleen suunnattava katseemme maailman ulkopuolelle.²⁶

²⁵ Muistiinpanoissaan 20.10.1916 Wittgenstein toteaa: ”On taiteellinen ihme, että maailma on olemassa.” Ks. myös ”Esielmä etiikasta”, s. 29.

²⁶ Traktatuksessa Wittgenstein ei pyri kysymykseen vastaamaan, koska koko kysymystä ei mielekkään kielikäytön puitteissa ole edes olemassa. Ks. viite 24.

Lähimmäksi eksplisiittistä vastausta pääsemme Muistikirjoissa 1.8.1916:

”Kaikkien asioiden todellinen laita on Jumala. Jumala on kaikkien asioiden todellinen laita.” (*Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält.*) Tämä huomautus, joka löytyy vielä *Prototractatuksesta* numeroimattomana lauseena (ks. Wittgenstein 1971, 238), vertautuu saksankielisessä alkutekstissä kiinnostavalla tavalla Tractatuksen lauseeseen 4.5: ”[...] Lauseen yleinen muoto on: Asiat ovat niin ja niin.” (*Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so.*) On tietysti mahdollista tulkita Wittgensteinin samaistavan tässä Jumalan siihen, miten asiat *sattuvat* maailmassa olemaan, jolloin saisimme samalla jonkinlaisen vastauksen maailman aktuaalisen satunnaisuuden ongelmaan. Tämä lukutapa ei kuitenkaan ole kovin uskottava, sillä kuten juuri näimme, Wittgenstein ei katso maailman aktuaalisen, ajallisen ja paikallisen todellisuuden tarjoavan mitään ratkaisua maailman ja elämän arvoitukseen, johon väitteet Jumalasta niin tässä kuin muuallakin Muistikirjoissa ja Tractatuksessa kuitenkin kaikesta päätellen enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti liittyvät²⁷. Toisaalta myöskään yhteys Tractatuksen toteamukseen lauseen yleisestä muodosta ei tue tätä aktuaalisuuteen nojaavaa tulkintaa. Näyttää siis siltä, että Wittgensteinin samaistaessa Jumalan siihen, miten kaikki asiat ovat (*wie sich alles verhält*), hän tarjoaa pikemminkin vastauksen maailman satunnaisuuden ongelmista toiseen, mahdollisten asiaintilojen *olemassaolon* ongelmaan, toisin sanoen maailman olemassaolon arvoitukseen.

Jos hyväksymme, että Jumala on Wittgensteinin vastaus paitsi kysymykseen maailman merkityksestä, myös maailman olemassaolon arvoitukseen, voimme antaa melko täyden tulkinnan Tractatuksen lauseesta 6.41. ”Se, mikä tekee kaikesta, mikä tapahtuu ja on niin tai näin, ei-satunnaista”, on Jumala. Jumala on se, miten kaikki asiat ovat, se, että tämä kirja on pöydällä, että ulkona on pimeää ja suojasää, että huomenna on perjantai jne. jne., toisin sanoen mikä hyvänsä vallitseva asiaintila. On kuitenkin ilmeistä, ettemme voi tulkita tätä yhteyttä liian suoraviivaisesti, sillä jos Jumala käsitteenä redusoituisi täysin siihen, miten kaikki asiat ovat, silloin hän ei myöskään voisi olla se maailman ulkopuolinen taho, jonka Wittgenstein esittää vastaukseksi maailman merkityksen ja olemassaolon ongelmiin.²⁸ Kuten tulemme pian näkemään, Wittgensteinin Jumala on lisäksi selvästi *persoonallinen* Jumala. Yksi tapa tulkita Jumalan ja maailman kaksisuuntaista identifikaatiota on ajatella, että Wittgenstein ensinnäkin kutsuu Jumalaksi sitä, miten kaikki asiat ovat, nimenomaan vastauksena asioiden olemassaolon täydelliseen arvoituksellisuuteen. Ainoa tapa, jolla olemassaolon voi tehdä ymmärrettäväksi, on ajatella, että se on esimerkiksi Jumalan vapaan, jopa mielivaltaisen tahdon aikaansaamaa. Jumalan tahdon käsite esiintyykin

²⁷ poislukien aiemmin mainitut 3.031 ja 6.372

²⁸ Tämä on perusongelma Zemachin (1986) tulkinnassa Jumalasta lauseen yleisenä muotona. Joka tapauksessa olen kiitollinen Zemachille Jumalan ja lauseen yleisen muodon välisen yhteyden esiintuomisesta.

muistiinpanoissa 8.7.1916. Väite ”maailma on Jumala” merkitsisi tällöin maailman perimmäistä ja tätä kautta täydellistä *riippuvaisuutta* Jumalasta. Toiseksi, sen, että Wittgenstein tekee identifikaation myös toiseen suuntaan, Jumalasta maailmaan, voidaan katsoa viittavan jo aiemmin esille tuomaani pyrkimykseen: Wittgenstein haluaa määritellä Jumalan käsitteen kokonaan omilla ehdoillaan, riippumatta perinteisistä käsityksistä. On lisäksi oleellista, että Wittgenstein tuo Jumalan käsitteen pohdintoihinsa mukaan nimenomaan *vastauksena* akuutisti kokemiinsa maailman merkityksen ja olemassaolon ongelmiin. Wittgensteinin Jumala on nähdäkseni olemuksellisesti *ad hoc*, mutta kuten olemme jo nähneet ja jatkossa tulemme vielä syvemmin näkemään, sellaisena erittäin tärkeä.

Olipa Jumalan ja maailman tosiseikkojen suhde tarkalleen ottaen millainen hyvänsä – Wittgensteinillä itselläänkään ei ehkä ollut tästä selvää kuvaa –, varmalta joka tapauksessa näyttää, että, kuten todettua, nimenomaan Jumala on se maailman ulkopuolinen taho, joka ylittää maailman olemassaolon satunnaisuuden. Jumala on syy maailman olemassaololle ja samalla myös maailman merkitys tai arvo. Toisaalta on varmasti oikein sanoa, että maailman merkitys tai arvo on siinä, että se on Jumalan luoma maailma – ero näyttää vain retoriselta. Tämä arvo on absoluuttista arvoa, jota maailman tosiseikoilla on puhtaassa olemassaolossaan Jumalan luomina, riippumatta siitä, millaisia tosiseikkoja ne ovat. Tällä tavoin absoluuttisesti arvokas maailma *ei ole* satunnainen, ja tämä vaikuttaakin olevan Wittgensteinin argumentin logiikka lauseessa 6.41: absoluuttinen arvo ja ei-satunnaisuus yhtyvät ajatuksessa Jumalan luomasta maailmasta, ja tämä ajatus puolestaan pitää kääntöpuolenaan sisällään sen, että maailma ilman Jumalaa on satunnainen ja vailla Jumalan tuomaa absoluuttista arvoa. Kyse ei siis ole nähdäkseni siitä, että Wittgensteinin mukaan satunnainen maailma ei voisi sisältää minkäänlaista absoluuttista arvoa, vaan siitä, että ainoa absoluuttinen arvo, jonka Wittgenstein saattoi kuvitella, on Jumalan tuomaa arvoa, johon liittyy erottamattomasti ei-satunnaisuus, syy maailman olemassaololle.

4.3 Jumalan tahto ja onnellisuus

Wittgenstein kirjoittaa 8.7.1916:

Maailma *annetaan* minulle, ts. tahtoni astuu maailmaan täysin ulkopuolelta ikään kuin johonkin, mikä odottaa valmiina. (Mikä tahtoni on, sitä en vielä tiedä.) Tämän vuoksi meillä on tunne, että olemme riippuvaisia jostakin vieraasta tahdosta. *Miten tämän asian laita sitten lieneekin, olemme* joka tapauksessa tietyssä mielessä riippuvaisia, ja sitä, mistä olemme riippuvaisia, voimme kutsua Jumalaksi. Täs-

sä mielessä Jumala olisi yksinkertaisesti kohtalo tai – mikä on sama asia – tahdostamme riippumaton maailma. Kohtalosta voin tehdä itseni riippumattomaksi.²⁹

Se, että maailma annetaan valmiina subjektille, osoittaa jälleen, ettei subjekti ole transsendentaalinen. Toisaalta kyse ei voi olla antamisesta sanan varsinaisessa merkityksessä, koska subjektiä ei ole ilman representaatioita ja representaatiot puolestaan ovat tosiseikkoina osa maailmaa. Maailmaa ei siis ole kukaan ottamassa vastaan, ennen kuin se on jo annettu subjektille, mutta tietyllä tapaa subjekti kuitenkin on maailmasta irrallaan, mikä kiteytyy juuri subjektin *tahdossa*. Maailma on *valmis*, sen tosiseikoilla on oma, looginen, muotonsa, ja se on annettu subjektille tämän muodon jakavien representaatioiden kautta. Kuten kappaleessa 4.1 jo alustavasti hahmottelin, subjektin tehtäväksi jää hyväksyä tai torjua tämä vieras maailma ja näin joko ylittää kuilu, jonka maailman vieraus hänen ja maailman välille avaa, tai jäädä sen toiselle reunalle uhmakkaasti maailmaa vastaan. Edellisessä kappaleessa toin esiin Jumalan käsitteen Wittgensteinin vastauksena maailman merkityksen ja olemassaolon ongelmiin, ja voimme nyt todeta, että selvästi juuri näkemys *Jumalasta maailman merkityksenä* sallii subjektin voittaa maailman vieraus ja tehdä maailman tosiseikat ikään kuin omikseen. Esitin myös, että yksi mahdollinen tapa hahmottaa Jumalan suhdetta maailmaan on ajatella, että Jumala *tahtoo*, että kaikki mahdolliset asiain-tilat ovat olemassa sellaisina, kuin ne ovat. Tämä tapa on paitsi perinteinen, myös Wittgensteinin muistiinpanojen 8.7.1916 tukema. Päivän myöhemmissä merkinnöissä Jumalan tahdon käsite esiintyy eettisten pohdintojen yhteydessä, ja yllä lainatussa katkelmassa se liittyy selvästi kysymykseen maailman olemassaolosta. Maailma on valmis, koska Jumala on sen luonut ja tahtoo, että mahdolliset asiain-tilat ovat olemassa sellaisina, kuin ne ovat.

Kuten kuitenkin huomaamme, mitään varmaa ei Wittgenstein riippuvuudestamme Jumalan tahdosta halua sanoa. Varmaa on vain riippuvuutemme *kohtalosta*, jonka Wittgenstein samaistaa tahdostamme riippumattomaan maailmaan. Tässä mielessä kohtaloa tai maailmaa voidaan myös kutsua Jumalaksi, mikä Jumalan ja maailman identifikaatiosta aiemmin antamani tulkinnan mukaisesti voisi jälleen heijastaa Wittgensteinin näkemystä maailman olemassaolon täydellisestä arvoituksellisuudesta. Toisaalta kyse voi sa-

²⁹ Olen muuttanut Nymanin käännöstä kolmessa kohdassa, joista ehdottomasti tärkein on katkelman viimeinen virke. Jostain syystä Nymanin käännös sanoo täsmälleen päinvastaista kuin alkuteksti: ”Kohtalosta en voi tehdä itseäni riippumattomaksi.” (alkuteksti: ”Vom Schicksal kann ich mich unabhängig machen.”) Toiseksi, olen virkettä aiemmin kirjoittanut sanan ”kohtalo” pienellä alkukirjaimella, sillä en näe mitään syytä tehdä toisin. Kolmanneksi, katkelman suluissa oleva virke kuuluu Nymanilla: ”Mitä tahtoni on, sitä en vielä tiedä.” Vaikka alkuteksti (”Was mein Wille ist, das weiß ich noch nicht.”) toki mahdollistaa tämän käännöksen, en usko, että Wittgensteinin tarkoituksena on tässä tunnustaa, että tahdon käsite on hänelle toistaiseksi hämärän peitossa – vaikka sitä se kokonaisuudessaan hänelle ainakin Muistikirjoissa suuressa määrin olikin. Pikemminkin uskon Wittgensteinin tarkoittavan, että mikään *tietty* tahtoni ei kohtaa valmista maailmaa, vaan, kuten kappaleessa 4.1 esitin, maailma vieraudessaan kutsuu minut käyttämään tahtoani maailman hyväksymällä tai torjumalla.

maan aikaan olla myös Wittgensteinin maailman edessä kokemasta riippuvuuden tunteesta, joka saattaa hyvinkin olla sisään kirjoitettu myös elokuun 1. päivän merkintään Jumalasta kaikkien asioiden todellisena laitana. Joka tapauksessa olennaista ovat Wittgensteinin sanat ”tässä mielessä”: Jumalan käsite ei tyhjene kokonaan identifiikaatioon maailman kanssa vaan pitää sisällään myös syvemmän ja entistä epävarmemman tason, jolla voimme puhua esimerkiksi juuri Jumalan tahdosta.

Entäpä sitten Wittgensteinin toteamus riippuvuudestamme kohtalosta? Arkinäkemyksen mukaan olemme toki kaikki riippuvaisia kohtalosta siinä mielessä, että emme voi koskaan täysin ja loppuun asti hallita sitä, mitä meille elämässä tapahtuu. Wittgensteinin näkemys näyttää kuitenkin olevan huomattavasti radikaalimpi. 11.6.1916 hän on kirjoittanut: ”En voi ohjata maailman tapahtumia tahtoni mukaan vaan olen täysin voimaton. Voin tehdä itseni maailmasta riippumattomaksi – ja siis tietyssä mielessä hallita maailmaa – vain luopumalla vaikuttamasta tapahtumiin.” Kyse ei siis ole siitä, että emme voisi täysin hallita kohtaloamme (tai toisten kohtaloita), vaan siitä, että olemme kohtalon edessä *täysin* voimattomia. Keskeinen kysymys on nyt tietysti se, missä mielessä tämä voimattomuus on täydellistä (*vollkommen*). Kuten katkelman jälkimmäinen virke osoittaa, teoillani voi toki olla vaikutusta (*Einfluß*) tapahtumiin, joten huomio kiinnittyy sanaan ”ohjata” (*lenken*). Selvää on, että jotta voisin todella sanoa *ohjaavani* maailman tapahtumia tahtoni mukaan (enkä vain vaikuttavani niihin), maailman tulisi suoraan totella tahtoani, olla toisin sanoen tahdostani *riippuvainen*. Kuten kappaleessa 2 näimme, tämän Wittgenstein kuitenkin kieltää. Väite maailman riippumattomuudesta tahdostani perusteluineen (Tractatuksessa lauseet 6.373–6.374) avaa myös kesäkuun 11. päivän muistiinpanoja seuraavat merkinnät 5.7.1916, ja tämä väite sisältyy myös heinäkuun 8. päivän merkintöihin, joissa Wittgenstein luonnehtii kohtaloon samaistamaansa maailmaa juuri ”tahdostamme riippumattomaksi”.

Voimme nyt kuitenkin kysyä: vaikka hyväksyisimme näkemyksen maailman riippumattomuudesta tahdostani, onko tämä riippumattomuus sittenkään niin suuri ongelma? Vaikka en voikaan *ohjata* maailman tapahtumia tahtoni mukaan ja olen tässä mielessä täysin voimaton, teoillani on kuitenkin vaikutusta niihin, ja on kiistatonta – ainakin jos toiveeni ja haluni ovat tarpeeksi sopusuhtaiset, niin kuin ne meillä tavallisesti ovat –, että voin useimmiten hyvin pitkälle vaikuttaa siihen, että tahtoni toteutuu. Jos siis kohtaloni on enemmänkin riippuvainen minusta kuin minä kohtalosta, miksi Wittgenstein ylipäänsä katsoo olevan tarpeen, että teen itseni kohtalosta *täysin* riippumattomaksi? Vastaus näyttää olevan se, että täydellinen riippumattomuus kohtalosta on edellytys *onnellisuudelle*. Wittgenstein kirjoittaa 13.8.1916:

Jos oletamme, ettei ihminen voisi panna toimeen tahtoaan vaan että hänen olisi pakko kärsiä koko tämän maailman hätä, mikä voisi saada hänet silloin onnelliseksi? Miten ihminen voi lainkaan olla onnellinen, kun hän ei voi kuitenkaan torjua tämän maailman hätää? Tietoon perustuvan elämän avulla. Hyvä omatunto on onni, jonka tietoon perustuva elämä suo. Tietoon perustuva elämä on elämää, joka on onnellinen maailman hädästä huolimatta. Onnellista on vain sellainen elämä, joka voi luopua maailman mukavuuksista. Tälle elämälle maailman mukavuudet ovat vain kohtalon suomia monia lahjoja.

Heti aluksi on todettava, ettei tämä käsitys onnellisuudesta ole tietenkään mitenkään kiistaton. Tilanteessa, jossa ihminen ei voisi *mitenkään* vaikuttaa siihen, mitä hänelle tapahtuu, olisi totta kai hyvin ymmärrettävää ja todennäköistä, että hän pyrkisi perustamaan onnellisuutensa johonkin muuhun kuin siihen, mitä kohtalo hänelle tarjoaa. Välttämätöntä tämä ei kuitenkaan ole, sillä on toki kuviteltavissa, että hän pitäisi itsepintaisesti kiinni ”maailman mukavuuksista” onnellisuutensa lähteinä ja nauttisi niistä lahjoista, joita kohtalo hänelle ehkä myös suo kaiken kärsimyksen ohella. Hän voisi myös kokea onnellisuutta kärsimyksen poissa ollessa tai jopa kärsiessään. Onnellisuus voi siis riippua kohtalosta, ja vielä selvempää tämä on tavanomaisessa tilanteessamme, jossa voimme aktiivisesti vaikuttaa kohtaloomme. Vaikkemme voi aina mitenkään ”torjua tämän maailman hätää” ainakaan kokonaan, tämä ei selvästikään ole useimpien ihmisten kohdalla este onnellisuudelle. Useimmiten voimme torjua sitä täysin riittävästi ja nauttia hädän poissa olosta ja myös niistä positiivisista mukavuuksista³⁰, joita voimme tekojemme avulla saada aikaan. On siis ilmeistä, ettei meillä niinkään ole jonkinlaiseen yleiseen intuitioon onnellisuudesta perustuvaa argumenttia subjektin tarpeesta tulla kohtalosta riippumattomaksi vaan pikemminkin selkeän omaleimainen käsitys onnellisuudesta, joka yksinkertaisesti pitää sisällään tämän riippumattomuuden. Vaikuttaa siltä, että ollakseen onnellinen *Wittgensteinin* on yksinkertaisesti tehtävä itsensä kohtalosta riippumattomaksi ja että tällainen onnellisuus on *ainoa* onnellisuutta, jota Wittgenstein saattoi kuvitella.

Tämä varaus huomioon ottaen Wittgensteinin argumentti vaikuttaa selkeältä. Sen pohjalla on aito kokemus siitä, että ihminen ei voi tulla onnelliseksi maailmassa, jossa ainakin osa hänen pyrkimyksistään jää vääjäämättä vaille täyttymystä. Toteutumatta jäävät toiveet ja halut tekevät hänet onnettomaksi, eivätkä erilaiset onnistumiset ja suotuisat käänteet kykene tätä tosiasiaa muuttamaan. Hänen elämänsä on onnetonta, ja niinpä hän etsii onnellisuutta maailman ulkopuolelta, kohtalosta riippumatta. Hän lakkaa tavoittelemasta

³⁰ Ei ole kovin olennaista, ovatko Wittgensteinin tarkoittamat ”maailman mukavuudet” positiivisia mukavuuksia vai vain hädän poissaoloa (luultavasti Wittgenstein tarkoittaa molempia); kovin olennaista ei ole myöskään se, missä määrin ihminen haluaa torjua hätää myös muitten kuin itsensä kohdalla.

maailman mukavuuksia, jotka ovat aina viime kädessä kohtalon suomia, ja luopuu näin ”vaikuttamasta tapahtumiin” (11.6.1916) – mikä varmasti merkitsee luopumista *aktiivisesta* vaikuttamisesta. Hän ei elä ajassa vaan ajattomassa nykyhetkessä ”vailla pelkoa ja toivoa” (14.7.1916, 8.7.1916).³¹ Mistä tällainen ihminen sitten voi löytää onnellisuuden? Riippumattomuus kohtalosta on välttämätön muttei selvästikään riittävä ehto onnellisuudelle. Mistä ”tietoon perustuvassa elämässä” (*das Leben der Erkenntnis*) on kyse? Merkinnoistä 8.7.1916 löydämme eksplisiittisen vastauksen: ”Elääkseni onnellisena minun on oltava sopusoinnussa maailman kanssa. ”Olla onnellinen” merkitsee itse asiassa tätä. Olen silloin niin sanoakseni sopusoinnussa sen vieraan tahdon kanssa, josta näytän olevan riippuvainen. Tämä merkitsee: ”Toteutan Jumalan tahdon.”” Jumalan suhde maailmaan ei siis rajoitu siihen, että hän on luonut sen valmiin maailman, jonka subjekti kohtaa, ja tahtoo, että kaikki mahdolliset asiointitilat ovat olemassa sellaisina, kuin ne ovat, vaan hänen tahdonsa ulottuu myös siihen, *millainen maailma aktuaalisesti on*. On Jumalan tahto, että maailmassa kaikki on, niin kuin on, ja tapahtuu, niin kuin tapahtuu. Näin ollen lakatessaan tavoittelemasta maailman mukavuuksia ja hyväksyessään varauksettomasti sen, mitä kohtalo hänelle tarjoaa – toisin sanoen lakatessaan *tahtomasta* haluamisen ja toivomisen merkityksessä –, subjekti on sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa. Hänellä on hyvä omatunto maailman hädästä huolimatta, sillä hän tietää, että kaikki tapahtuu maailmassa Jumalan tahdon mukaan. Onnellisuus merkitsee tätä sopusointua, se ei siis toisin sanoen ole mikään erillinen mielentila, jota voitaisiin tarkastella sopusoinnun seurauksena.

Kun Wittgenstein siis Tractatuksen lauseessa 6.432 toteaa, että ”*miten maailma on, on täysin yhdentekevää sille, mikä on korkeampaa*”, hän ei varmastikaan tarkoita, että tämä olisi yhdentekevää *Jumalalle*. Kuten lauseen numerointi viittauksena lauseeseen 6.43 ja toisaalta lause 6.42 osoittavat, ”korkeammalla” (*das Höhere*) Wittgenstein tarkoittaa *etiikkaa*. Miksi siis on etiikan kannalta yhdentekevää, mitä asiointiloja maailmassa valitsee? Wittgensteinin keskeisiä eettisiä väitteitä on, että hyvä ja paha eivät ole maailman vaan *subjektin* attribuutteja. 8.7.1916 saamme lukea: ”Olen joko onnellinen tai onneton – siinä kaikki. Voimme sanoa: hyvää tai pahaa ei ole olemassa.” 30.7.1916 Wittgenstein, tarkasteltuaan kysymystä eettisistä palkkioista ja rangaistuksista, puolestaan toteaa: ”Yhä uudestaan päädyn siihen, että yksinkertaisesti onnellinen elämä on hyvää, onneton elämä pahaa.” 2.8.1916, argumentoituaan ensin sen puolesta, että maailma ei ole hyvä eikä paha, Wittgenstein jatkaa, että ”hyvä ja paha tulevat mukaan vasta *subjektin* välityksellä”, ja tä-

³¹ Merkinnoista 8.7.1916 on selvästi luettavissa, että suurinta pelkoa Wittgenstein itse koki kuoleman edessä. (Kuten tunnettua, Wittgenstein kirjoitti muistiinpanonsa palvellessaan Itävalta-Unkarin armeijassa ensimmäisessä maailmansodassa.) Tämä tekee hieman ymmärrettävämmäksi sen, miksi hän katsoi onnellisuuden edellyttävän täydellistä riippumattomuutta kohtalosta. Kuten Wittgenstein 8.7.1916 toteaa, ”elämälle nykyhetkessä ei ole kuolemaa”. Palaan tähän kysymykseen kappaleessa 5.2.

mä näkemys toistuu myös 4.8.1916 tahtovan ja mieltävän subjektin välisen eronteon yhteydessä. Miksi maailma ei sitten ole hyvä eikä paha? Muistiinpanoista 2.8.1916 löydämme jonkinlaisen argumentin:

Voiko etiikkaa olla olemassa, jos minun lisäksi ei ole yhtään elollista olentoa? Jos etiikan on määrä olla jotakin perustavaa, vastaus on: kyllä voi! Jos olen oikeassa, eettisen arvostelman muodostamiseen ei riitä, että maailma on olemassa. Silloin maailma ei ole sinänsä hyvä eikä paha. Etiikan olemassaolon kannalta täytyy näet olla yhdentekevää, onko maailmassa elävää ainetta vai ei. Ja on selvää, että maailma, jossa on vain kuollutta ainetta, ei ole sinänsä hyvä eikä paha. Niinpä elävien olentojen maailmakaan ei voi olla sinänsä hyvä eikä paha.

Olennainen kohta argumentissa on tietysti sen avaava kysymys. *Jos* etiikassa ei ole kyse subjektin suhteesta toisiin eläviin olentoihin vaan subjektin suhteesta maailmaan *ylipäänsä*, olipa se sitten elollinen tai eloton, silloin elävien olentojen maailma on luonnollisesti itsessään yhtä eettisesti neutraali kuin eloton maailma. Onko etiikassa siis kyse yksinomaan subjektin suhteesta maailmaan *ylipäänsä*? Wittgensteinin perustelu on, että tämän käsityksen myötä etiikka voidaan nähdä jollakin tapaa *perustavana* (2.8.1916). Edellä sanomani perusteella onkin selvää, että subjektin perustava suhde maailmaan on suhde nimenomaan maailmaan *ylipäänsä*, maailmaan hänelle annettuna valmiina kokonaisuutena. 12.10.1916 Wittgenstein kirjoittaa: ”Kivi, eläimen ruumis, ihmisruumis, oma ruumiini – kaikki ovat samalla tasolla. Siksi se, mitä tapahtuu – olkoot se sitten lähtöisin kivistä tai ihmisestä – ei ole hyvää eikä pahaa.” Niin elollinen ja eloton maailma kuin ihmiset ja eläimetkin ovat todellakin samalla tasolla siinä, että niissä on kaikissa kyse *tosiseikoista* – ja on ilmeistä Wittgensteinin argumentin toimivuuden kannalta, että kyse on yhtälailla mentaalisista kuin fysikaalisistakin *tosiseikoista*. Samalla tasolla ne ovat myös siinä, että subjektin suhde jokaiseen *tosiseikkaan* on lähtökohtaisesti samanlainen. Kuten olen esittänyt, *tosiseikat* ovat subjektille vieraita, ja tässä vieraudessaan ne kutsuvat subjektin ottamaan niihin kantaa. Tällä perustavalla eettisellä tasolla on yhdentekevää, puhumeko elollisesta vai elottomasta maailmasta, ja koska on selvää, että elottoman maailman tapauksessa hyvä ja paha voivat olla vain subjektin attribuutteja, näin on oltava asian laita myös elollisen maailman kohdalla. Toisaalta on selvää, että tällä tasolla koko erottelu elollisen ja elottoman maailman välillä on tarpeeton, sillä kyse on *tosiseikoista pelkästään tosiseikkoina*, ei siitä, *millaisia* yksittäiset *tosiseikat* ovat. Luultavasti kyse on siitä, että Wittgenstein ei tässä kohdin ajatellut asiaa *abstraktisti* *tosiseikan* käsitteen kautta vaan hahmotti subjektin perustavan eettisen suhteen maailmaan yksinkertaisesti suhteena kaikkien *tosiseikkojen joukkoon*, johon voi kuulua tai olla kuulumatta elollisia olentoja. Koska

ei ole eettisesti merkityksellistä, onko elollisia olentoja olemassa vai ei, ja koska elottoman maailman tapaus osoittaa selvästi, että eettiset attribuutit liittyvät vain subjektiin, niin – Wittgenstein päättelee – myös elollisen maailman tapauksessa eettisten attribuuttien on liityttävä yksinomaan subjektiin. Oikeutuksena kaikkien tosiseikkojen asettamiselle eettisesti samalle tasolle on tässä kuitenkin selvästi käsitys siitä, että vain abstraktilla tosiseikan käsitteellä on eettistä relevanssia, ja niinpä Wittgensteinin argumentti vaikuttaa kiistatta ontuvalta.

Vaikka hyväksyisimme, että etiikassa on kyse subjektin suhteesta maailmaan ylipäänsä, ei kuitenkaan ole edelleenkään selvää, että eettiset attribuutit liittyisivät vain subjektiin. On nimittäin luontevaa ajatella, että hyvä on myös *Jumalan* ja hänen tahtonsa attribuutti – varmasti osasy sille, miksi subjekti löytää onnellisuuden sopusoinnusta Jumalan tahdon kanssa, *on* juuri se, että Jumalan tahto on hyvä. Tätä tasoa ei kuitenkaan löydy Wittgensteinin argumentoinnista: kysymyksenasettelu niin 4.8.1916 kuin yllä lainaamani katkelman jälkeen 2.8.1916 on selvästi se, että joko subjektin tai maailman on oltava eettisten attribuuttien kantaja. Uskoakseni kysymys on tässä yksinkertaisesti siitä, että Wittgenstein halusi pitää hyvän ja pahan käsitteet todellisina vaihtoehtoisina määreinä. Se, että Jumala on hyvä, on annettu lähtökohta, mutta annettua ei sen sijaan ole se, miten subjektia tulisi kulloinkin luonnehtia.

Kuten näimme, hyvää on Wittgensteinin mukaan onnellisuus ja pahaa onnettomuus. Merkitseekö tämä sitten sitä, että subjekti on hyvä ollessaan onnellinen ja paha ollessaan onneton? Selvästikään ei, sillä onhan Wittgenstein todennut 8.7.1916, että hyvää ja pahaa ei itse asiassa ole lainkaan olemassa, on vain onnellisuutta ja onnettomuutta. Vaikuttaa siis siltä, että onnellisuus on hyvää vain siinä, että se on *subjektille* hyvää: se on hyvä tunne, siihen liittyy mielenrauhaa, nautintoa jne. Lyhyesti sanoen kyse näyttää olevan yksinkertaisesti siitä, että onnellisuus on hyvää, koska se on *onnellisuutta*, onnettomuus pahaa, koska se on *onnettomuutta*. Tämän tulkinnan valossa on kuitenkin jokseenkin harhaanjohtavaa, että Wittgenstein kutsuu nimenomaan *subjektia* eettisten attribuuttien kantajaksi, eikä tilannetta suinkaan helpota se, että, kuten muistiinpanoista 11.6. ja 5.7. sekä myös Traktatuksen lauseesta 6.423 käy ilmi, hyvä ja paha ovat tarkemmin sanottuna subjektin *tahdon* attribuutteja. Saadaksemme selkoa asiaan meidän on nyt kohdattava pääkysymyksemme: mistä eettisessä tahdossa on kyse?

4.4 Eettinen tahto

Eettinen tahto esiintyy jo muistiinpanoissa 11.6.1916, jotka aloittavat Muistikirjojen etiikkaa ja subjektin olemusta koskevien pohdintojen sarjan³². Linaan kyseisen päivän merkinnät nyt kokonaisuudessaan, sillä siihen sisältyvät jo pääpiirteissään kaikki Wittgensteinin eettisen näkemyksen osatekijät.

Mitä tiedän Jumalasta ja elämän tarkoituksesta? Tiedän, että tämä maailma on olemassa. Että olen siinä, kuten silmäni on näkökentässään. Että ongelmallista maailmassa on jokin, mitä sanomme sen merkitykseksi. Että tämä merkitys ei ole maailmassa vaan sen ulkopuolella. Että elämä on maailma. Että tahtoni läpäisee maailman. Että tahtoni on hyvä tai paha. Että hyvä ja paha ovat näin ollen jotenkin yhteydessä maailman merkitykseen. Elämän merkitystä, so. maailman merkitystä, voimme kutsua Jumalaksi. Ja yhdistää tähän vertauksen Jumalasta isänä. Rukoileminen on elämän merkityksen ajattelemista. En voi ohjata maailman tapahtumia tahtoni mukaan vaan olen täysin voimaton. Voin tehdä itseni maailmasta riippumattomaksi – ja siis tietyssä mielessä hallita maailmaa – vain luopumalla vaikuttamasta tapahtumiin.³³

Asetelma tässä *litaniassa* on jo selkeästi ”subjekti vastaan maailma”. Subjekti on representoiva, metafyyssinen subjekti, ”näkevä silmä”, jolla on näkökenttänään representatioita ylipäänsä ja jota itseään ei voida representoida. (On mahdollista, että Wittgenstein vielä tässä vaiheessa katsoi silmän ja näkökentän suhteen *rinnastuvan* subjektin ja maailman suhteeseen, mutta, kuten kappaleessa 3.2 esitin, myöhemmin Muistikirjoissa ja myös Tractatuksessa hän selvästi käsittelee tätä suhdetta vain *esimerkkinä* subjektin ja maailman suhteesta ylipäänsä.) Maailma on hänen maailmansa ja täten hänen elämänsä, mutta tämä solipsistinen positio yhtyy realismiin siinä, että maailma on toisaalta tosiseikkojen maailma, jonka looginen muoto on subjektista riippumaton. Tämä maailman vieraus nostaa tulkintani mukaan esiin subjektin tahdon hyväksyä tai torjua maailma. Subjekti ei voi ottaa transsendentaalisen subjektin tavoin maailmaa annettuna ja tutkiskella sitä omana luomukseensa, vaan hänen on määritettävä, sympatisoiko hän maailmaa ja ylittääkö hän täten kuilun, jonka maailman vieraus hänen ja maailman välille avaa. Tämän perustavan valinnan keskiössä on kysymys maailman tai elämän *merkityksestä* (*Sinn*): löytäessään maailmalle ja elämälleen merkityksen subjekti hyväksyy maailman ja ottaa maailman tosiseikat ikään kuin omikseen. Maailman merkityksen Wittgenstein löytää maailman ulkopuolelta, Jumalasta. Jumala on luonut maailman, ja jokainen maailman tosiseikka on Jumalan luomana absoluuttisesti arvokas. Näin maailman vierauden korvaa jumalallinen arvo, mutta tämä ei

³² poikkeuksena 23.5.1915

³³ Olen kirjoittanut tilan säästämiseksi tämän kuten muutkin lainaukset Muistikirjoista ja Tractatuksesta ilman rivinvaihtoja, mikä kieltämättä hävittää alkuperäisen tekstin rytmin ja dynamiikan.

kuitenkaan vielä yksinään tuo subjektille onnea. Koska maailma on subjektin tahdosta riippumaton, ainakin osa hänen pyrkimyksistään jää vääjäämättä vaille täyttymystä. Hänen elämänsä on onnetonta, ja niinpä hänen on tehtävä itsensä onnellisuutensa osalta maailmasta riippumattomaksi luopumalla aktiivisesti vaikuttamasta tapahtumiin ja ylipäänsä olemalla tahtomatta haluamisen ja toivomisen merkityksessä. Tällöin hän on sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa, mitä onnellisuus itse asiassa merkitsee. Jumala ei siis näyttäydy vain merkitystä antavana maailman luojaan vaan myös, kuten Wittgenstein toteaa, isänä – todella ankarana isänä –, jonka tahtoon alistuminen on onnellisuuden edellytys.

Kuten kappaleessa 4.3 totesin, käsitys maailmasta riippumattomuudesta onnellisuuden ehtona ei ole millään muotoa itsestään selvä, vaan taustalla näyttää vaikuttavan ennen kaikkea Wittgensteinin omakohtainen kokemus. Olisi selvempää, jos Wittgenstein perustelisi näkemyksensä nimenomaan suhteessa Jumalan tahtoon, jolloin voisimme esimerkiksi ajatella, että Jumalan tahtoa vastaan ponnistelu soimaisi subjektin omaatuntoa ja tekisi hänet tätä kautta ennemmin tai myöhemmin onnettomaksi. Näin Wittgenstein ei kuitenkaan tee, vaan huomio on yksinomaan subjektissa ja hänen voimattomuudessaan maailman edessä. Yksi poikkeus kuitenkin löytyy, ja se sisältää viittauksen juuri subjektin omaatuntoon:

Jos omatuntoni saattaa minut pois tasapainosta, en ole sopusoinnussa Jonkin kanssa. Mutta mikä se on? Onko se *maailma*? On varmasti oikein sanoa: Omatunto on Jumalan ääni. Tulen esimerkiksi onnettomaksi ajatellessani, että olen tehnyt vääryyttä sille-ja-sille. Onko tässä kysymys omastatunnosta? (8.7.1916)

Jos on ”varmasti oikein” sanoa, että omatunto on Jumalan ääni, silloin sopusointu, jonka rikkoutumisesta omatuntoni ilmoittaa, ei ole sopusointua yksinkertaisesti maailman tai kohtalon kanssa vaan nimenomaan Jumalan tahdon kanssa, jota maailma ilmentää. Kysymykseen omastatunnosta Wittgenstein ei enää palaa Muistikirjoissa tai Traktatuksessa – lukuun ottamatta muistiinpanoja 13.8.1916, joissa Wittgenstein katsoi hyvän omantunnon maailman hädän edessä luonnehtivan ”tietoon perustuvaa elämää” –, mutta tätä kautta lähestyttynä vaatimus Jumalan tahtoon alistumisesta olisi joka tapauksessa olennaisesti ymmärrettävämpi: Jumala antaa maailmalle ja subjektin elämälle merkityksen, ja ollakseen onnellinen subjektin on lisäksi hyväksyttävä Jumalan tahto sellaisena, kuin se on, muuten omatunto alkaa häntä soimata asettumisesta merkityksen antajaa vastaan.

Ongelmallinen kohta yllä olevassa lainauksessa on Wittgensteinin esimerkki tilanteesta, jossa hän kokee onnettomuutta. Jos tulen onnettomaksi ajatellessani, että olen tehnyt vääryyttä jollekulle (tai loukannut (*beleidigt*) jotakuta), ja jos tässä on kysymys omastatunnosta (niin kuin varmasti onkin) ja *jos* omatunto on Jumalan ääni, kyseen täytyy

tällöin olla siitä, ottaen huomioon, mitä Wittgenstein on hyvästä ja pahasta muualla sanonut, että omatuntoni soimaa minua ylipäänsä *tapahtumiin aktiivisesti vaikuttamisesta*, ei siitä, että tekoni olisi ollut *itsessään* väärä. Tämä johtopäätös on kuitenkin ilmeisen virheellinen, sillä minulla on huono omatunto *juuri siksi, että* katson tehneeni vääryyttä jollekulle toiselle, ei siksi, että katsoisin vastustaneeni Jumalan tahtoa. Toisin sanoen huono omatuntoni ei johdu siitä, että ylipäänsä tein jotakin, vaan siitä, että tein *väärin*. Näin ollen voimme todeta, että joko omatunto ei olekaan Jumalan ääni tai sitten tällaisissa tapauksissa ei ole kyse omastatunnosta lainkaan. Kummassakin tapauksessa Wittgensteinin olisi annettava jonkinlainen tulkinta siitä, mistä tällaisessa käsityksessä vääryyden tekemisestä ja siitä johtuvassa onnettomuudessa on kyse, ja esitettävä, miten ristiriita hänen muualla esittämänsä eettisten näkemysten kanssa olisi sovitettavissa. Tätä hän ei tee, mutta ristiriita tavannaisten moraalisten käsitystemme ja intuitioidemme ja toisaalta Wittgensteinin varsin omaperäisen eettisen kannan välillä nousee esiin toisaalla, muistiinpanoissa 29.7.1916:

Onko mahdollista tahtoa hyvää, tahtoa pahaa ja olla tahtomatta? Vai onko onnellinen vain se, joka *ei* tahdo? ”Lähimmäisensä rakastaminen” on tahtomista! Mutta voiko ihminen haluta ja olla onnellinen, kun halu ei täytykään? (Tämä mahdollisuushan on aina olemassa.) Onko yleisten käsitysten mukaan hyvää, että lähimmäiselleen *ei* halua *mitään* – ei hyvää eikä pahaa? Pidäytyminen haluamasta näyttää olevan kuitenkin tietyssä mielessä ainoa hyvä. Teen vielä karkeita virheitä! Tästä ei ole epäilystäkään! Yleisesti oletetaan, että on pahaa haluta muille onnettomuutta. Voiko tämä olla oikein? Voiko se olla pahempaa kuin haluta muille onnea? Asia näyttää riippuvan niin sanoakseni siitä, *miten* haluamme. Näyttää siltä, kuin emme voisi sanoa enempää kuin: Elä onnellisesti!

Edellisen kappaleen 4.3 lopussa kiinnitin huomiota Wittgensteinin ambivalenttiin tapaan käyttää hyvän ja pahan käsitteitä: toisaalta hyvä ja paha ovat yksinkertaisesti onnellisuutta ja onnettomuutta, toisaalta myös subjekti ja tarkemmin sanottuna hänen tahtonsa on hyvä tai paha. Ilmeisin ratkaisu olisi ajatella, että subjektin tahto on hyvä *hänen tahtoessaan hyvää* eli onnellisuutta³⁴, mutta kuten näemme, näin yksinkertainen ei alaisinkaan ole. Wittgenstein selvästi liittää onnellisuuden hyvään tahtoon itseensä ja näyttää kallistuvan siihen, että hyvää on ainoastaan *pidäytyminen tahtomasta* tai haluamasta – Wittgenstein käyttää näitä termejä tässä täysin erottelemattomasti. Se, että pidäytyminen tahtomasta on ainoa hyvä, seuraakin suoraan jo käsittelemistäni Wittgensteinin esittämistä määritelmistä: hyvää on onnellisuus, joka merkitsee sopusointua Jumalan tahdon kanssa, ja

³⁴ Tiukassa mielessä tämä ei tietenkään ole ratkaisu, sillä tällöin meillä olisi kaksi hyvää, onnellisuus ja onnellisuuden tahtominen, mutta voisimme toki ajatella, että tätä Wittgenstein tarkoittaa.

sopusoinnussa puolestaan on kyse siitä, että en vastusta Jumalan tahtoa tahtomalla itse. Näin ollen voimme todeta, että tahtoni on hyvä silloin, kun en tahdo lainkaan, toisin sanoen kun olen onnellinen. Tämän näkemyksen uskottavuus riippuu jälleen ennen kaikkea siitä, jaammeko Wittgensteinin kokemuksen siitä, että onnellisuus ei voi olla kohtalosta riippuvaista. Näimme juuri, että kysymys omastatunnosta voisi tuoda lisävaloa tähän ongelmaan, mutta yllä olevassa katkelmassa Wittgensteinin lähestymistapa on jälleen puhtaasti subjektiin keskittyvä. Vastauksena Wittgensteinin kysymykseen voimme todeta, että vaikka olisi ilmeisen ristiriitaista tahtoa ja olla sitten onnellinen tahdon jäädessä toteutumatta, mikään ei kuitenkaan estä minua olemasta tällaisissakin tapauksissa onnellinen kaikista niistä tapauksista, joissa tahtoni *on* toteutunut. Wittgensteinin kokemus näyttää kuitenkin olevan, että jos tahtoni jää kerrankin toteutumatta, olen tuomittu elämään onnettomasti, mitä paetakseni minun on lakattava tahtomasta ja alistuttava Jumalan tahtoon, miten kummalliselta tämä sitten tuntuukin tavanomaisten moraalisten käsitystemme näkökulmasta.

Voimme myös todeta, että *vaikka* jakaisimme Wittgensteinin kokemuksen tahtomisesta luopumisesta onnellisuuden edellytyksenä, yllä olevassa lainauksessa esiintyvät moraaliset paradoksit lievenisivät huomattavasti, jos Wittgenstein ei liittäisi *hyvää* ja *pahaa* onnellisuuteen ja onnettomuuteen. Näkemys siitä, että on pahaa tahtoa muille niin onnea kuin onnettomuuttakin, olisi helpommin hyväksyttävä, jos kyse olisi siitä, että on yksinkertaisesti pahaa *vastustaa Jumalan tahtoa*, kokonaan siihen katsomatta, olenko tällöin onnellinen vai onneton. Nähdäkseni Wittgenstein olisi hyvin voinut sanoa, että tahtoni on onnellisuudestani riippumatta hyvä sen ollessa sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa, mutta näin hän ei jostain syystä tee.³⁵ Tämä näkemys olisi sopinut hyvin myös heinäkuun 8. päivän merkintöihin omastatunnosta, sillä varmastikin huono omatuntoni johtuu juuri siitä, että vastustaessani Jumalan tahtoa katson toimineeni *väärin*. Lisäksi hyvän ja pahan palauttaminen onnellisuuteen ja onnettomuuteen on kieltämättä ristiriidassa sen käsityksen kanssa, että etiikassa on kyse subjektin *perustavasta* suhteesta maailmaan. Vaikka onnellisuus sopusointuna Jumalan tahdon kanssa merkitseekin *kaiken* sen hyväksymistä, mikä on, niin kuin on, ja tapahtuu, niin kuin tapahtuu, vailla mitään erontekoa eri tosiseikkojen välille, onnettomuus halujeni ja toiveideni toteutumatta jäämisestä johtuvana ei tällaista erottelematonta suhdetta ilmennä – ja itse asiassa kääntyminen kohti kaikkien tosiseikkojen hyväksyntää on tarpeen juuri onnettomuudesta vapautumiseksi ja onnellisuuden saavuttamiseksi. Litaniassaan 11.6.1916 Wittgenstein kyllä näyttää esittävän, että hyvä ja paha olisi-

³⁵ Myöhemmin, Waismannin ylös kirjaamassa keskustelussa 17.12.1930, Wittgenstein hyväksyy lauseen ”Hyvää on se, mitä Jumala määrää” (Gut ist, was Gott befiehlt) parhaana ilmaisuna näkemykselleen hyvän olemuksesta. Ks. Waismann 1965, 13.

vat tahtoni kautta yhteydessä maailman merkitykseen, mikä voitaisiin tulkita niin, että tahtoni on hyvä ja olen onnellinen löytäessäni maailman merkityksen Jumalasta ja vastaavasti tahtoni on paha ja olen onneton, kun torjun maailman merkityksettömänä. Näin ei kuitenkaan selvästikään ole asian laita, vaan kuten jo todettua, usko Jumalaan ei vielä takaa onnellisuuttani, ja toisaalta tahtoni torjua maailma ei ole edes välttämätön ehto onnettomuudelle.

Toisaalta on todettava, että ainakaan Tractatuksessa Wittgensteinin etiikankäsite ei selvästikään rajoitu pelkästään hyvän ja pahan tarkasteluun vaan pitää sisällään myös kysymyksen maailman merkityksestä tai arvosta. Todettuaan lauseessa 6.41, että maailman merkityksen ja myös sen, mikä tekee maailmasta ei-satunnaisen, täytyy olla maailman ulkopuolella, Wittgenstein nimittäin jatkaa lauseessa 6.42: ”Siksi myöskään etiikkaa ei voi ilmaista lausein. Lauseet eivät voi ilmaista mitään korkeampaa.” Lauseessa 6.432 hän puolestaan perustelee sen, miksi etiikan kannalta on yhdentekevää, miten maailma on, sillä, että Jumala – siis maailman merkitys – ei ilmesty maailmassa. Tämän perusteella subjektin eettisessä suhteessa maailmaan voisi olla kyse myös maailman merkityksen etsimisestä, mutta tätä ajatusta Wittgenstein ei missään kohdin kehitä pidemmälle, keskittyen paria poikkeusta³⁶ lukuun ottamatta vain onnellisuuteeni ja onnettomuuteeni tahdostani riippumattoman maailman edessä.

Täysin ongelmaton ei ole myöskään saavuttamamme tulkinta Wittgensteinin hyvän tahdon käsitteestä. On nimittäin kiistatta hivenen paradoksaalista, että tahtoni on hyvä silloin, kun en tahdo lainkaan: jos en tahdo lainkaan, mistä tällöin löytyy tahto, joka on hyvä? Kyse ei voi olla siitä, että hyvä tahto olisi tahto, jota *ei käytetä*, sillä jos tahtoni on paha aktuaalisena, se on varmasti sitä myös latenttina. Jos siis pitäydymme pelkästään, niin kuin sitä kappaleessa 4.1 kutsuin, maailmaan sisällöllisesti suuntautuvassa tahdossa, tahdossa, joka tahtoo tai haluaa tai toivoo asioiden olevan maailmassa tietyllä tavalla ja josta maailma on riippumaton, ajatus hyvästä tahdosta jää käsittämättömäksi. Vaikka Wittgenstein itse ei näin eksplisiittisesti teekään, meidän on täten laajennettava tarkasteluamme ja todettava, että tahtoni on mitä ilmeisimmin hyvä silloin, kun *tahdon* olla tahtomatta ja olla tahtomatta nimenomaan, että *asiat olisivat ja tapahtuisivat maailmassa tavalla tai toisella*. Tällöin olen sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa ja onnellinen, tai paremmin sanottuna: se, että tahdon olla tahtomatta, *merkitsee* sopusointua, joka puolestaan *merkitsee* onnellisuutta. Näin tahtoni olla tahtomatta on *yhtä kuin* onnellisuus, mikä ratkaisee ristiriidan, jonka Wittgensteinin puhe toisaalta onnellisuudesta ainoana hyvänä ja toisaalta hyvä-

³⁶ Poikkeuksen muodostavat ajatus omastatunnosta Jumalan äänenä ja myös kysymys itsemurhasta Muistikirjojen viimeisissä merkinnöissä 10.1.1917, joissa Wittgenstein kutsuu itsemurhaa koko etiikan olemusta valaisevaksi ”elementaariseksi synniksi” (*die elementare Sünde*).

tä tahdosta sai aikaan. Käänteinen identifikaatio pahan tahdon kohdalla ei kuitenkaan tule kyseeseen, sillä tahtoessani tätä tai tuota asiaintilaa en tietenkään ole vielä onneton, vaan onnettomuuteni johtuu siitä, että tahtoni ei toteudu. Suurta ristiriitaa ei kuitenkaan tässä-kään tapauksessa ole tahtoni pahuuden palautuessa kokonaan siihen, että ennemmin tai myöhemmin joku haluistani tai toiveistani jää toteutumatta tehden minut onnettomaksi.

Yllä lainatun katkelman jälkeen Wittgenstein päättää heinäkuun 29. päivän muistiinpanot kirjoittamalla: ”Onnellisen ihmisen maailma on eri maailma kuin onnettoman. Onnellisen ihmisen maailma on *onnellinen maailma*. Voiko siis olla maailmaa, joka ei ole onnellinen eikä onneton?” Käsittelen ajatusta ”onnellisesta maailmasta” tuota pikaa, mutta olennaista on nyt kiinnittää huomio Wittgensteinin kysymykseen: voinko olla olematta sen paremmin onnellinen kuin onnetonkaan? Kysymys liittyy selvästi päivän merkintöjen ensimmäiseen kysymykseen siitä, onko mahdollista tahtoa hyvää ja pahaa ja olla niitä myös tahtomatta. Kuten näimme, Wittgenstein liittää hyvän ja pahan tahdon onnellisuuteen ja onnettomuuteen, ja niinpä ihminen, joka ei ole onnellinen eikä onneton, olisi ilmeisestikin ihminen, joka ei tahdo hyvää sen enempää kuin pahaakaan. Koska en kuitenkaan voi tahtoa hyvää siinä mielessä, että tahtoni olisi tällöin hyvä – itse asiassa, kuten pian tulee esiin, en voi tahtoa hyvää *missään* mielessä, koska eettiset predikaatit eivät ole representoitavissa –, vaan tahtoni on hyvä vain, kun tahdon olla tahtomatta mitään asiaintilaa maailmassa, ja vastaavasti paha tätä tai tuota asiaintilaa tahtoessani, mahdollisuuteni olla olematta sen paremmin onnellinen kuin onnetonkaan merkitsisi mahdollisuutta olla tahtomatta näistä tavoista *kummallakaan*. Minun olisi toisin sanoen pidättäydyttävä tahtomasta mitään asiaintilaa maailmassa, ja tässä *pidättäytymisessä*kään ei saisi olla kyse tahtomisesta. Pidättäytyminen tahtomasta on tietysti aina *päätös*, ja tässä mielessä minun on aina todella tahdottava olla tahtomatta, mutta *onnellisuutta* tämä päätös ei suinkaan vielä yksinään tuo, koska onnellisuus eli *hyvä* tahto merkitsee nimenomaan *sopuointua Jumalan tahdon kanssa*. Onnellisuus edellyttää uskoa Jumalaan maailman merkityksenä, ja niinpä ihminen, jolla tätä uskoa ei ole, ei voi olla onnellinen, vaikka hän tahtomisesta luopuneena välttäisikin onnettomuuden.

On kuitenkin myönnettävä, että Wittgensteinilla on taipumus puhua onnellisuudesta ja onnettomuudesta toistensa ainoina vaihtoehtoina (ks. erityisesti 2.8.1916), ja yhtäläinen taipumus hänellä on myös esittää asia ikään kuin tahtoni olisi aina joko hyvä tai paha. Kuten kuitenkin juuri tuli esiin, näin ei ole asian laita, ja myöskään subjektin perustavassa valinnassa maailman hyväksymisen tai torjumisen välillä ilmenevä tahto ei näytä olevan sen enempää hyvä kuin pahaakaan. Oma tapauksensa on kappaleessa 2.2 käsittelemäni ruumiilliseen tekemiseen liittyvä tahto: kuten esitin, tämä tahto ei pohjimmiltaan eroa

haluamisesta ja toivomisesta, vaan siinä on niiden lailla kyse maailmaan sisällöllisesti suuntautuneesta tahdosta, mutta toisaalta on ilmeistä, ettei esimerkiksi tahtoni nostaa kättäni ole hyvä tai paha, koska tällä tahdolla ei ole itsessään vaikutusta onnellisuuteeni tai onnettomuuteeni. Kaiken kaikkiaan voimme siis todeta, että Wittgensteinin hyvän ja pahan tahdon käsitteet ovat luonteeltaan spesifejä, ja lisää monimutkaisuutta asiaan tuo se, että, kuten jo aikaisemmin tuli esiin, tahtominen ei välttämättä ole eksplisiittistä, mistä syystä on myös hyvin mahdollista *tahtoa samaan aikaan useampia asioita*. Paha tahtoni, että illalla sataa, voi hyvinkin ilmetä myös eksplisiittisenä tahtona, mutta yhtä hyvin se voi jäädä pelkäksi implisiittiseksi, teoissani ja sanoissani ilmeneväksi asenteeksi yhdessä muiden toiveideni ja halujeni kanssa. Hyvä tahtoni olla tahtomatta ja asettumatta näin Jumalan tahtoa vastaan ilmenee taas harvemmin eksplisiittisenä, vaan siinä on kyse olennaisesti päätöksestä, joka ohjaa koko elämäni.

Oman lisänsä Wittgensteinin näkemykseen eettisestä tahdosta tuo vielä se, että niin eksplisiittisenä tahtona kuin implisiittisenä asenteenakin ilmenevä eettinen tahto on aina *empiirinen* tahto ja näin *ei* itse asiassa *eettinen lainkaan*. Eettinen tahto on metafyyksisen subjektin tahtona itsekäin metafyyksinen, representaatioiden tavoittamaton tahto, jonka empiirinen ilmentymä, tahto, josta puhumme ja kirjoitamme, on siitä yhtä kaukana kuin empiirinen ”subjekti” on todellisesta, metafyyksisestä subjektista. Tämä ero saa selvimmän ilmaisunsa Traktatuksen lauseessa 6.423: ”Tahdosta eettisen kantajana³⁷ ei voi puhua. Tahto ilmiönä puolestaan kiinnostaa vain psykologiaa.” Wittgenstein jatkaa lauseessa 6.43:

Jos hyvä tai paha tahto muuttaa maailmaa, se voi muuttaa ainoastaan maailman rajoja, ei tosiseikkoja – ei sitä, minkä voi ilmaista kielen avulla. Lyhyesti sanoen: Maailman on silloin muututtava kokonaan toiseksi maailmaksi. Sen on niin sanoakseni huvettava tai kasvettava kokonaisuutena. Onnellisen ihmisen maailma on eri maailma kuin onnettoman.

On tietysti kiistatonta, että ollessani onnellinen olen myös empiirisesti erilainen ihminen kuin ollessani onneton, ja tässä mielessä hyvä tai paha tahto kyllä muuttaa tosiseikkoja. Wittgensteinin ajatuksena on varmasti vain, että tahtoni ei ole hyvä tai paha *sen vuoksi*, että se sai aikaan tällaisia muutoksia maailmassa, vaan siksi, että tahdostani yksinkertaisesti riippuu onnellisuuteni ja onnettomuuteni, jotka sitten ilmenevät empiirisesti toiminnassani ja ilmaisussani. Metafyyksisellä, eettisellä tasolla muutos onnellisuudessa merkitsee muutosta *koko maailmassa*, millä Wittgenstein selvästi tarkoittaa muutosta *ta-*

³⁷ Nyman kääntää ilmaisun ”der Träger des Ethischen” jostakin syystä muotoon ”eettisyyden kannate”. Kuten alaviitteessä 17 totesin, on selvästi parempi puhua ”kantajasta”. Puhe ”eettisyydestä” johtaa puolestaan jo väistämättömään väärinymmärrykseen synnyttäessään vaikutelman tahdosta jonkinlaisena eettisyyden tukena ja turvana.

vassa, jolla näen maailman. Tullessani onnelliseksi maailma muuttuu *minulle* kokonaan toiseksi maailmaksi, siitä tulee, kuten Wittgenstein Muistikirjoissa 29.7.1916 toteaa, *onnellinen maailma*. Puhe maailman rajoista ja sen hupenemisesta ja kasvamisesta viittaa ilmeisesti siihen, että onnellisen ihmisen maailma on *merkityksellisempi* kuin onnettoman, sillä Muistikirjoissa Wittgenstein vertaa maailman kasvamista ja kutistumista jonkin merkityksen (*ein Sinn*) lisäämiseen ja poisjättämiseen (5.7.1916). Kyse ei varmastikaan tässä ole uskosta Jumalaan maailman ja elämän merkityksenä, sillä kuten olemme nähneet, tämä usko ei vielä ratkaise onnellisuuttani tai onnettomuuttani, vaan Wittgenstein tarkoittanee yksinkertaisesti sitä, että ollessani onnellinen näen *maailman hädän* merkityksellisenä tai mielekkäänä ja hyväksyn sen hyvällä omallatunnolla, yrittämättä taistella sitä vastaan.

5 WITTGENSTEININ EETTISEN NÄKEMYKSEN USKOTTAVUUS: ARVIOINTIA

Kuten olen todennut, Wittgensteinin näkemys siitä, että onnellisuuden välttämättömänä edellytyksenä on täydellinen riippumattomuus kohtalosta, ei ole mitenkään itsestään selvä. Tässä viimeisessä kappaleessa nostan esiin kysymyksen Tractatukseen sisältyvän eettisen näkemyksen uskottavuudesta ylipäänsä. Toisaalta tässä uskottavuudessa on kyse sisäisestä johdonmukaisuudesta ja ristiriidattomuudesta; tähän liittyen olen kiinnittänyt huomiota toisaalta Wittgensteinin näkemykseen etiikasta subjektin perustavaan suhteeseen maailmaan liittyvänä ja toisaalta siihen, miten Wittgenstein palauttaa hyvän ja pahan kuitenkin varsin tavanomaisesti toiveidemme ja halujemme täyttymisen suhteen ymmärrettyyn onnellisuuteen ja onnettomuuteen. Kuten esitin, tämä reduktio ajaa Wittgensteinin myös törmäyskurssille tavanomaisten moraalisten käsitystemme kanssa, ja tämä onkin luonnollisesti toinen akseli, jolla Wittgensteinin näkemysten uskottavuutta arvioidaan. Ovatko näkemykset millään tavalla sovitettavissa tavanomaisiin käsityksiimme ja käytäntöihimme ja jos eivät, tarjoaako Wittgenstein uskottavia perusteita käsitystemme korjaamiseksi ja muuttamiseksi? Tämä on keskeinen kysymys, johon pyrin tässä kappaleessa vastaamaan.

Kuten olemme nähneet, Wittgensteinin Muistikirjoissa esittämä näkemys hyvästä ja pahasta oli ongelma myös hänelle itselleen. Ongelman tiivistää kysymys 29.7.1916: ”Onko yleisten käsitysten mukaan hyvää, että lähimmäiselleen *ei* halua *mitään* – ei hyvää eikä pahaa?” Varsin selvää on, että vastaus kysymykseen on kielteinen, minkä Wittgenstein myös tunnustaa. Kuten hän jatkaa, ”yleisesti oletetaan, että on pahaa haluta muille onnettomuutta”, ja yhtä yleisesti jaettu näkemys on varmasti myös, että muiden onnellisuuden haluaminen on vastaavasti hyvää. Tämä ajaa Wittgensteinin julistamaan tekevänsä ”vielä karkeita virheitä” pitäessään pidättymistä haluamasta ainoana hyvänä, mutta tätä näkemystään hän ei kuitenkaan missään vaiheessa eksplisiittisesti hylkää, eivätkä mitkään Muistikirjojen tämän jälkeiset merkinnät sen paremmin osoita hänen näin tehneen. Pikemminkin päinvastoin: heti 30.7.1916 Wittgenstein päättyy jälleen muutamaa viikkoa aiemmin 8.7. esittämänsä näkemykseen siitä, että hyvä ja paha palautuvat kokonaisuudessaan onnellisuuteen ja onnettomuuteen – minkä hän selvästi olettaa myös 29.7. puhuessaan ensin hyvän ja pahan haluamisesta ja heti perään onnettomuuden haluamisesta –, ja 13.8. hän puolestaan väittää, että vain luopumalla tavoittelemasta ”maailman mukavuuksia” voin olla onnellinen, toistaen näin hieman eri sanoilla muistiinpanojen 8. ja 14.7. väitteen siitä, että onnellista on vain elämä ajattomassa nykyhetkessä ”vailla pelkoa ja toivoa”. Näistä olettamuksista (yhdessä uskon Jumalaan kanssa) seuraava näkemys siitä, että hyvää on vain pidättäytyminen haluamasta ja toivomasta tai, kuten olen asian ilmaissut, tahto olla tah-

tomatta, muodostaa Wittgensteinin eettisen näkemyksen ytimen Muistikirjoissa – ja kaikesta päätellen myös Tractatuksessa, jossa Wittgenstein ei minkäänlaista sisällöllistä luonnehdintaa hyvästä ja pahasta anna, lukuun ottamatta lauseessa 6.43 ilmenevää hyvän ja pahan tahdon yhteyttä onnellisuuteen ja onnettomuuteen.

Asian laita näyttää siis olevan niin, että Wittgensteinin oikeina pitämistä premisseistä yksinkertaisesti seuraa johtopäätös, jota hän ei voi suoralta kädeltä hyväksyä, koska se on vastoin ”yleisiä käsityksiä”, jotka hän selvästi jakaa – juuri se, että hän kutsuu näitä käsityksiä ”yleisiksi” eikä vain esimerkiksi ”tavanomaisiksi”, kielii hänen samaistumisestaan niihin. Wittgenstein katsoo asiaa ihmisten välisten suhteiden näkökulmasta lähimmäisenrakkauteen viitaten, mutta yhtä kummalliselta hänen vaatimuksensa haluamisen lopettamisesta ja Jumalan tahtoon alistumisesta toki tuntuu myös tarkastellessamme subjektin suhdetta itseensä ja omiin pyrkimyksiinsä. Pidämme selvänä, että on hyvää haluta muille hyvää ja pahaa haluta heille pahaa, käsitettiinpä hyvä ja paha sitten onnellisuutena ja onnettomuutena tai ei, ja yhtä lailla luonnollista on ajatella, että tahtoni ei ole paha tahtoessani itselleni hyvää³⁸. Voimme myös toimia väärin muita kohtaan kokonaan siihen katsomatta, mitä haluamme, ja tämä arkipäiväinen näkemys onkin selvästi sisään kirjoitettu Wittgensteinin merkintöihin omastatunnosta 8.7.1916. Premissien paino on kuitenkin sen verran suuri, että johtopäätöstään, kuten todettua, Wittgenstein ei hylkää. Hän antaa kuitenkin ymmärtää, että tyystin virheellinen yleinen ymmärryksemme ei ole. Ensin hänen johtopäätöstään lieventää ilmaisu ”tietyssä mielessä”: ”Pidäytyminen haluamasta näyttää olevan kuitenkin tietyssä mielessä ainoa hyvä.” Tämän jälkeen hän päätyy siihen, että – jälleen tietyssä mielessä – onnettomuuden haluaminen muille todella on pahempaa kuin onnellisuuden haluaminen: ”Asia näyttää riippuvan niin sanoakseni siitä, *miten* haluamme.” Ennen kuin tarkastelen näitä varauksia lähemmin, nostan yleisellä tasolla esiin kysymyksen siitä, onko Wittgensteinin näkemys pidäytymisestä haluamasta ainoana hyvänä millään tavoin yhteen sovitettavissa tavanomaisten tai ”yleisten” käsitystemme kanssa. Vastataksemme kysymykseen meidän on tarkasteltava vielä kerran Wittgensteinin premissejä. Millä perusteella hyvä ja paha ovat palautettavissa onnellisuuteen ja onnettomuuteen? Miten vaatimus haluamisen lopettamisesta onnellisuuden välttämättömänä edellytyksenä tulisi ymmärtää ja millä tavoin se voisi puhutella meitä jokapäiväisessä elämässämme?

5.1 Hyvä ja paha onnellisuutena ja onnettomuutena

³⁸ Ongelmallisempi kysymys näyttää olevan, onko hyvää tahtoa itselleen hyvää ja vastaavasti pahaa tahtoa itselleen pahaa.

Aloitin hyvän ja pahan käsitteistä. Muistiinpanoissaan 8.7.1916 Wittgenstein siis toteaa: ”Olen joko onnellinen tai onneton – siinä kaikki. Voimme sanoa: hyvää tai pahaa ei ole olemassa.” Wittgenstein ei selitä väitettään vaan siirtyy tarkastelemaan onnellisen elämän edellytyksiä. 30.7. Wittgenstein on informatiivisempi. Hän kirjoittaa:

Yhä uudestaan päädyn siihen, että yksinkertaisesti onnellinen elämä on hyvää, onneton elämä pahaa. Jos *nyt* kysyn itseltäni: Mutta *miksi* minun on elettävä nimenomaan onnellisesti, tämä näyttää minusta itsestään tautologiselta kysymykseltä. Näyttää siltä, että onnellinen elämä on itsestään oikeutettua, että se *on* ainoa oikea elämä.

Taustana näille ajatuksille on Wittgensteinin pohdinta eettisistä palkkioista ja rangaistuksista:

Kun esitetään yleinen eettinen laki, jonka muoto on ”Sinun pitää...”, herää ensimmäiseksi ajatus: ”Entäpä jos en teekään niin?” On kuitenkin selvää, että etiikalla ei ole mitään tekemistä rangaistusten ja palkkioiden kanssa. Näin tämän teon seurauksia koskevan kysymyksen täytyy olla merkityksetön. Ainakaan nuo seuraukset eivät saa olla tapahtumia, sillä jotakin oikeaa tuossa kysymyksenasettelussa on sentään oltava. *Jonkinlaisten* eettisten palkkioiden ja eettisten rangaistusten on todella oltava olemassa, mutta niiden on sisällyttävä itse tekoihin. On myös selvää, että palkkion täytyy olla jotakin miellyttävää, rangaistuksen jotakin epämiellyttävää.

Ensiksi on todettava, että näkemys siitä, että ”etiikalla ei ole mitään tekemistä rangaistusten ja palkkioiden kanssa”, ei ole mitenkään tavaton sen paremmin filosofisen teorian kuin arkiajattelummekaan näkökulmasta. On luonnollista ajatella, että hyvä teko on hyvä ja paha teko paha kokonaan siitä riippumatta, saammeko niistä koskaan palkkiota ja rangaistusta, ja vastaavasti emme pitäisi toimimista palkkion toivossa tai rangaistuksen pelossa moraalisesti kovinkaan korkeatasoisena. On kyllä totta, että Wittgenstein ei varmasti ole ainoa, joka johtuu kysymään ”Entäpä jos en teekään niin?” jonkin moraalisen käskyn jälkeen, mutta, voimme lisätä, tässä kysymyksessä voi yhtä hyvin olla kyse myös teon tekemättä jättämisestä itsestään esimerkiksi muille ihmisille ja ympäristölle koituvien seurausten selvittämisestä ja tätä kautta yleisten moraalisten perusteiden etsimisestä käskyn noudattamiselle. Palkkioiden ja rangaistusten tuominen mukaan keskusteluun tavalla, jolla Wittgenstein sen tekee, vaikuttaa siis hieman kummalliselta.

Joka tapauksessa Wittgenstein esittää, että *eettisiä*, toisin sanoen eettisesti merkityksellisiä, palkkioita ja rangaistuksia on todella olemassa, ja ilmeistä on, että niitä kumpaakin on itse asiassa vain yksi: onnellisuus ja onnettomuus. Ne sisältyvät ”itse tekoi-

hin”, mikä ratkaisee Wittgensteinin näkemyksen mukaan moraalisen motivaation ongelman: jokainen ihminen haluaa totta kai olla onnellinen, ja niinpä jos jokin hyvä teko saa minut onnelliseksi, kysymys siitä, miksi minun tulisi se tehdä, on tautologinen, vailla mieltä oleva. Sitä, että ”onnellinen elämä on itsestään oikeutettua”, on vaikea kiistää: emme kysy perusteita sille, miksi meidän tulisi olla onnellisia. Lainkaan itsestään selvää ei sen sijaan ole, onko onnellinen elämä ”ainoa oikea elämä”. Erityisen ongelmalliseksi väitteen tekee se, että, ottaen huomioon toteamuksen 8.7. hyvän ja pahan palautumisesta täysin onnellisuuteen ja onnettomuuteen, Wittgenstein ei selvästikään tarkoita onnellisuuden olevan pelkästään *yksi* vaikkakin välttämätön osa oikeaa, hyvää elämää. Oikea elämä on yksinkertaisesti *yhtä kuin* onnellinen elämä ja hyviin tekoihin sisältyvä onnellisuus juuri se elementti, joka tekee niistä hyviä. Tähän näkemykseen Wittgenstein, kuten hän toteaa, näyttää vain päätyvän. Argumenttia sen puolesta ei löydy, vaan se näyttää toimivan pikemminkin perustana, josta Wittgenstein johtaa väitteensä eettisten palkkioiden ja rangaistusten olemassaolosta ja niiden sisältymisestä itse tekoihin.

Eettisten palkkioiden ja rangaistusten tarkastelu 29.7.1916 ei siis tarjoa perustelua hyvän ja pahan palauttamiselle onnellisuuteen ja onnettomuuteen, mutta hieman se kuitenkin yhtä kaikki Wittgensteinin eettistä ajattelua valaisee. On todellakin hieman kummallista, että Wittgenstein ylipäänsä kiinnittää niin suurta huomiota kysymykseen palkkioista ja rangaistuksista moraalisen toiminnan yhteydessä. Miksi ”*jonkinlaisten* eettisten palkkioiden ja eettisten rangaistusten on todella oltava olemassa”? Nähdäkseni asia liittyy näkemykseen siitä, että hyvä ja paha ovat vain ja ainoastaan subjektin attribuutteja. Kuten olemme nähneet, maailma ei ole Wittgensteinille hyvä eikä paha, mikä näyttää perustuvan siihen, että perustavalla – ja samalla ainoalla Wittgensteinin tunnustamalla – eettisellä tasolla, tarkastellessamme subjektin suhdetta maailmaan ylipäänsä kaikkien tosiseikkojen kokonaisuutena, kaikki maailman tosiseikat ovat ikään kuin täsmälleen samalla viivalla. Jos hyvä ja paha olisivat maailman tosiseikkojen attribuutteja, ne voisivat tällä tasolla olla vain *koko* maailman attribuutteja, mikä, esittäkseni yhden näkemyksen siitä, miten Wittgenstein saattoi ajatella, on mahdotonta, koska pelkästään tosiseikkoina tarkasteltuina maailman tosiseikoissa itsessään ei ole mitään, minkä nojalla ne voisivat kaikki olla hyviä tai pahoja. Kuten absoluuttinen arvo hyvyys tai pahuus voi tulla maailmaan vain sen ulkopuolelta. Tulkintani mukaan absoluuttisen arvon maailmalle antaa Jumala, mutta hyvänä tai pahana Wittgenstein ei kuitenkaan maailmaa sen nojalla, että se on Jumalan luoma, näytä pitävän³⁹. Koska maailmassa ei ole itsessään hyviä tai pahoja tosiseikkoja,

³⁹ Kuten alaviitteessä 35 jo huomautin, runsaat kymmenen vuotta Tractatuksen kirjoittamisen jälkeen, Waismannin ylöskirjaamassa keskustelussa 17.12.1930 Wittgenstein toteaa lauseen ”Hyvää on se, mitä Jumala

koska maailma ei myöskään kokonaisuudessaan, puhtaassa olemassaolossaan ole hyvä sen paremmin kuin pahakaan ja koska Jumalaa ja hänen tahtoaankaan ei kaikesta päätellen voida kutsua hyväksi tai pahaksi, myöskään subjekti ei voi toimia oikein tai väärin saattaessaan tiettyjä asiaintiloja vallitseviksi. Teot eivät ole kiitettäviä tai tuomittavia sen enempää tietynlaisina tosiseikkoina, Jumalan luoman hyvän tai pahan maailman ylläpitämisenä tai tuhoamisena kuin Jumalan tahdon toteuttamisena tai vastustamisenakaan. Näin ollen ainoaksi mahdollisuudeksi Wittgensteinille antaa sisältöä hyvän ja pahan käsitteille jää tarkastella niitä sen suhteen, mikä on *subjektille* hyvää, mikä on hänelle tavalla tai toisella *hyväksi*. Samalla hyvä ja paha liittyvät määritelmällisesti yhteen palkkioiden ja rangaistusten kanssa, sillä – jos sivuutamme tapaukset, joissa muut katsovat tietävänsä minua paremmin, mikä minulle on hyväksi – mikä on hyvää, on myös palkitsevaa, ja mikä on pahaa, on myös rankaisevaa. Tästä näkökulmasta Wittgenstein sitten, kuten ehkä moni muukin, näkee vain yhden hyvän ja yhden pahan: onnellisuuden ja onnettomuuden. Hyvän ja pahan määrittely tällä tavoin riisuu niiltä kiistämättä sen juhlallisen sävyn, joka näihin käsitteisiin yleisesti liittyy, jopa siinä määrin, että Wittgenstein, kuten olemme nähneet, katsoo oikeutetuksi sanoa, että hyvää ja pahaa ei ole lainkaan olemassa. Kuten kappaleen 4.3 lopussa jo totesin, onnellisuus on todellakin hyvää vain siinä itsestään selvässä mielessä, että se on subjektille hyvää, toisin sanoen subjektille, sanoisimmeko, *miellyttävää*.

Edelleen voimme todeta, että vaatimus eettisten palkkioiden ja rangaistusten sisällyttämisestä itse tekoihin seuraa suoraan siitä, että hyvä ja paha ovat subjektin, eivät maailman attribuutteja. Tämä merkitsee parhaan ymmärrykseni mukaan sitä, että itse teko maailmaan kuuluvana tosiseikkana ei ole hyvä eikä paha, vaan hyvyys ja pahuus luonnehtivat itse *tekemistä*, sitä, *että* teen niin kuin teen. Voisimme sanoa, että hyvyys ja pahuus luonnehtivat sitä kielen ulkopuolelle jäävää tapahtumaa, jossa maailmaan kuulumaton subjekti ikään kuin saattaa tosiseikkoja maailmaan tietyllä tavalla toimimalla. Näin ollen sikäli kuin olen eettisesti merkityksellisellä tavalla onnellinen tai onneton, olen onnellinen tai onneton toimiessani tietyllä tavalla: hyvä toiminta on oma palkkionsa ja paha toiminta oma rangaistuksensa. Onnellinen olen tahtoessani olla tahtomatta ja ollessani näin sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa. Onnettomuuden tapaus on hankalampi, sillä kuten olen aiemmin

määrää” ilmaisevan parhaiten hänen kantansa hyvän olemuksesta. Tämä näkemys on oikea, koska ”se katkaisee tien jokaiselta selitykseltä, ’miksi’ hyvä on hyvää”, siinä missä toinen Schlickin esittämistä teologisen etiikan hyväksytyksistä (joita Wittgenstein tässä kommentoi) esittää asian ikään kuin hyvän hyvyyden perusteleminen tai selittäminen olisi mahdollista katsoessaan, että Jumala tahtoo hyvää sen vuoksi, että se on hyvää (ks. Waismann 1965, 13). Tässä Wittgenstein siis selvästi katsoo ainakin osan maailman tosiseikoista olevan hyviä, vaikkakaan tämä hyvyys ei perustu tosiseikkoihin itseensä vaan siihen, että ne ovat Jumalan tahto. Muistikirjoissa ja Tractatuksessa ainoa katkelma, jonka voidaan katsoa edustavan tätä lähestymistapaa, on Muistikirjojen viimeinen huomautus 10.1.1917, jossa Wittgenstein pitää itsemurhaa koko etiikan olemusta valaisevana ”elementaarisenä syntyinä”. Tietysti myös keskustelu omastatunnosta 8.7.1916 voidaan lukea tässä valossa, jos oletamme, että Jumala ilmoittaa omantunnon kautta juuri tahtoaan vastaan rikkomisesta.

todennut, tahtoessani tätä tai tuota asiaintilaa maailmassa en vielä ole onneton vaan tulen onnettomaksi tahtoni jäädessä toteutumatta. Toisaalta on selvää, että tahdon toteutumatta jäämisen mahdollisuuden aina varjostaessa toiveita ja haluja ihmiselle, jolle Wittgensteinin tavoin tämä mahdollisuus merkitsee tuomiota onnettomaan elämään, tahtominen todella merkitsee suoraan onnettomuutta.

5.2 Haluamisen lopettaminen onnellisuuden edellytyksenä

Kuten olen tässä tutkielmassa useaan otteeseen todennut, käsitys siitä, että olakseni onnellinen minun on pidättäydyttävä tahtomasta, siis haluamasta ja toivomasta, mitään asiaintilaa maailmassa, ei ole mitenkään itsestään selvä. Arkiajattelumme näkökulmasta käsitys on todellakin kaikkea muuta kuin itsestään selvä, mikä johtuu olennaisesti tavasta, jolla Wittgenstein käsitykseensä saapuu ja jolla hän sen perustelee. Mitenkään tavaton ei nimittäin olisi näkemys, jonka mukaan jonkinlainen *aito* tai *syvä* onnellisuus ei voi olla riippuvaista kohtalosta, mutta tätä Wittgenstein ei selvästikään tarkoita. Hänen kantansa on, että vain tekemällä itseni riippumattomaksi kohtalosta haluamisesta ja toivomisesta luopumalla voin ylipäänsä olla onnellinen – tämä on ainoaa onnellisuutta, jonka Wittgenstein saattoi kuvitella. On vaikea sanoa, miksi hän ajatteli näin. Selvempää olisi ollut, jos hän olisi esimerkiksi todennut, että vaikka ihmisen on hyvin mahdollista olla onnellinen kaikkien niiden tapausten nojalla, joissa hänen tahtonsa on toteutunut ja toteutuu, kohtalosta riippumaton onnellisuus on yhtä kaikki pysyvämpää ja perustavampaa. Toisaalta hän olisi voinut väittää, kuten jo aiemmin kappaleessa 4.4 esitin, että tätä tai tuota asiaintilaa tahtoessani en voi olla onnellinen, koska omatuntoni soimaa minua tällöin Jumalan tahdon vastustamisesta. Tätä moraalista tasoa Wittgensteinin tarkastelusta ei kuitenkaan löydy (lukuun ottamatta viittausta 8.7.1916 omaantuntoon ”Jumalan äänenä”), ja kun tähän lisätään se, että Wittgenstein katsoo minun olevan tuomittu elämään onnettomasti sen toiseikan nojalla, että tahtoni jää vääjäämättä ainakin joskus ja tavallisesti useinkin toteutumatta ja että en näin koskaan ainakaan täysin kykene torjumaan ”maailman hätää”, tulee Wittgensteinin näkemyksestä varsin kummallinen. Vaatimus haluamisen ja toivomisen lopettamisesta onnellisuuden välttämättömänä edellytyksenä näyttää vain, kuten olen todennut, omakohtaiseen kokemukseen perustuvalta vakaumukselta, joka uhmaa arkikokemustamme ja yleisiä käsityksiämme saamatta tukea sen paremmin filosofisista (ja uskonnollisista) pohdinnoistakaan.

Olisiko meillä mitään tapaa tehdä Wittgensteinin käsitystä onnellisuudesta ja onnettomuudesta ymmärrettävämmäksi? Eräs asia, johon on hyvä kiinnittää huomiota, on se, että puhuessaan onnellisuudesta ja onnettomuudesta Wittgenstein puhuu poikkeuksetta

onnellisesta *elämästä*. Näkökulma on koko ajan siinä, millä ehdoilla elämäni voisi *kokonaisuudessaan* olla onnellista, miten voisin elää *onnellisen elämän*. Tästä näkökulmasta tarkastellen näyttää uskottavalta, ettei Wittgensteinin väitteenä ollut niinkään se, että jos tahtoni jää kerrankin toteutumatta, tämä pettymys *itsessään* tekisi minusta onnettoman loppuelämäkseni. Hän ehkä ajatteli pikemminkin, että joidenkin toiveideni ja halujeni väistämätön toteutumatta jääminen saa minut huomaamaan, että onnellisuuteni perustaminen niiden toteutumiseen saattaa hyvinkin johtaa tilanteeseen, jossa elämäni ehtopuolella huomaan yksinkertaisesti eläneeni onnettoman elämän. Tätä Wittgenstein saattoi tarkoittaa kysyessään 29.7.1916: ”Mutta voiko ihminen haluta ja olla onnellinen, kun halu ei täytykään? (Tämä mahdollisuushan on aina olemassa.)” Jos olen koko ikäni toivonut ja halunnut tätä ja tuota ja loppujen lopuksi huomaan, että tahtoni on jäänyt olennaisesti toteutumatta, en varmasti voi pitää elämäni tältä kantilta onnellisena. Elämässäni on aina varmasti hyviä ja huonoja hetkiä, mutta jos en halua jättää onnellisuuttani elämäni kokonaisuuden kannalta tarkasteltuna viime kädessä kohtalon päätettäväksi, minun on luonnollista pyrkiä perustamaan onnellisuuteni johonkin, joka on ehdottomasti vallassani. Tämä pyrkimys ei liene pohjimmiltaan vieras ainakaan useimmille meistä, jos kellekään. Wittgensteinin tapauksessa poikkeuksellista on kuitenkin se pakottavuus, jolla hän ajautuu etsimään onnellisuutta kohtalon ja ”maailman mukavuuksien” ulkopuolelta. Kyse ei nähdäkseni ole niinkään siitä, että hän olisi pitänyt käytännössä mahdottomana, että voisin viime kädessä kohtalon suomiin lahjoihin onnellisuuteni perustamalla elää onnellisen elämän, vaan yksinkertaisesti jo onnettoman elämän *mahdollisuus* riitti riistämään häneltä kyvyn ylipäänsä kokea onnellisuutta edes niissä tapauksissa, joissa hänen tahtonsa toteutuu. On huomionarvoista, että Wittgenstein aloittaa onnellisen elämän edellytysten tarkastelun 13.8.1916 kysymällä: ”Jos oletamme, ettei ihminen voisi panna toimeen tahtoaan vaan että hänen olisi pakko kärsiä koko tämän maailman hätä, mikä voisi saada hänet silloin onnelliseksi?” Tässäkin tapauksessa jo pelkästään mahdollisuus siitä, että en kykenisikään vaikuttamaan toiveideni ja halujeni toteutumiseen, riittää vakuuttamaan Wittgensteinin haluamisesta luopumisen välttämättömyydestä. Kuten Tractatuksen filosofiassa (ja vähemmän korostetusti myös myöhemmässä filosofiassa) ylipäänsä Wittgensteinin kiinnostus ja huomio ovat tässäkin asiassa lähes pakonomaisesti siinä, mikä on *välttämätöntä*. Jos olen ylipäänsä onnellinen, minun on oltava onnellinen välttämättä, sattumasta riippumatta.

Onnellisen elämän teemaan liittyy myös kysymys kuolemasta ja kuolemanpelosta, johon jo kappaleessa 4.3 (alaviitteessä 31) viittasin. Toden teolla kuolemaa pelätessään ihminen ei selvästikään voi elää onnellisesti. Ihmiset pyrkivät voittamaan tämän pelon

eri tavoin, ja Wittgensteinin ratkaisu oli etsiä ajatonta ikuisuutta, jossa kuolemaa ei ole olemassa. Hän kirjoittaa 8.7.1916:

Onnellinen ihminen ei saa pelätä. Ei edes kuolemaa. Onnellinen on vain se, joka elää – ei ajassa, vaan nykyhetkessä. Elämälle nykyhetkessä ei ole kuolemaa. Kuolema ei ole elämäntapahtuma. Se ei ole maailman tosiseikka. Jos ikuisuudella ymmärretään äärettömän ajankeston asemesta ajattomuutta, voidaan sanoa, että ikuisesti elää se, joka elää nykyhetkessä.

Wittgensteinin tavoitteena ei siis ole *kuolemattomuus*, jolta, kuten hän Traktatuksessa (6.4312) toteaa, ”puuttuvat kaikki takeet”, vaan eläminen ajattomassa ja tässä mielessä ikuisessa nykyhetkessä, jossa kuolemaa ei ole edes tarvetta voittaa, koska sitä ei ole laisinkaan olemassa. Se, että kuolema ei ole maailman, joka on siis aina *subjektin* maailma, tosiseikka tai että kuolemaa ei siis toisin sanoen, kuten Wittgenstein asian Traktatuksessa (6.4311) muotoilee, koeta, on selvää. Kuolema on yksinkertaisesti maailman tai elämän negaatio, jossa ”maailma ei muutu vaan lakkaa olemasta” (6.431; 5.7.1916). Jatkaaksemme Wittgensteinin ajatusta voimme todeta, että elämäntapahtumana voin käsittää kuolemani vain katsomalla elämäni ikään kuin ulkoa käsin, kolmannen persoonan näkökulmasta, jolloin kyseessä on kuitenkin vain empiirinen subjekti, hänen fysiologinen ja psykologinen elämänsä ja tämän elämän päättymisen. Juuri tämän näkökulman voimme yhdistää elämiseen ajassa. En esimerkiksi voi tuntea kipua, jota menneisyydessä tunsin ja tulevaisuudessa tulen tuntemaan, tässä hetkessä vaan voin tuoda nämä tunteet tähän hetkeen vain kuvittelemalla itseni, kuin kenet tahansa muunkin, tuntemassa tiettyä ajan hetkenä näitä tunteita. Vastaavalla tavalla asiat, joita toivon ja haluan, voivat olla tässä hetkessä läsnä vain osana kuviteltua maailmaa, jossa minäkin, sikäli kuin olen siellä lainkaan, olen vain osa muiden joukossa. Aika on sidoksissa tähän näkökulmaan, ja vastaavasti elämäni katsominen tästä näkökulmasta on sen näkemistä ajallisena, tietyistä toisiaan seuraavista tilanteista koostuvana. Vastakohtana elämäni katsomiselle ulkoa käsin on sen *eläminen* sisältä käsin ajattomassa, ikuisessa nykyhetkessä, jossa ei ole kuolemaa sen paremmin kuin sen pelkoakaan eikä myöskään muita pelkoja, toiveita tai haluja.

Kysymyksellä kuolemanpelosta tai peloista ylipäänsä on selkeä yhteys Wittgensteinin tapaan tarkastella onnellisuutta ja onnettomuutta yksinomaan elämän kokonaisuuden näkökulmasta, mutta eri asia on, tuoko tämä lähestymistapa Wittgensteinin onnellisuuskäsitystä yhtään lähemmäksi arkipäiväistä kokemustamme onnellisuudesta ja sen edellytyksistä. Jos *todella* pelkään jotakin, on tietysti ymmärrettävää, että kiinnitän huomioni yksittäisten hetkien sijaan elämäni ylipäänsä ja koen onnellisuuteni siinä edellyttävän nimenomaan tämän pelon voittamista, mutta kovin laajasti ei pyrkimykseni varmaankaan

ihmisiä puhuttele edes kuolemanpelon tapauksessa, varsinkin jos asetan onnellisuuden ehdot yhtä radikaalisti kuin Wittgenstein sen tekee. Varmasti luontevin vastaus Wittgensteinin vaatimukseen haluamisen lopettamisesta olisi kehottaa häntä miettimään vielä uudestaan suhdettaan kuolemaan, jos hänen pelkonsa ajaa hänet noin suureen uhraukseen.

Muistikirjoista 6.7.1916 löydämme vielä yhden perustelun haluamisen lopettamiselle ja ajattomassa nykyhetkessä elämiselle. Wittgenstein kirjoittaa:

Tässä mielessä⁴⁰ Dostojevski on oikeassa sanoessaan, että se, joka on onnellinen, täyttää olemassaolon tarkoituksen. Toisaalta voisimme sanoa niin, että olemassaolon tarkoituksen täyttää se, joka ei enää tarvitse elämän ulkopuolista tarkoitusta. Toisin sanoen se, joka on tyytyväinen. Elämän ongelman ratkaisu nähdään tämän ongelman häviämisestä. Mutta onko ihmisen mahdollista elää niin, että elämä lakkaa olemasta ongelmallista? Että ihminen *elää* ikuisuudessa eikä ajassa?

Kuten seuraavan päivän merkinnät 7.7. ja myös osan tästä keskustelusta toistava Tractatuksen lause 6.521 (ks. alaviite 24) tekevät selväksi, ”elämän ongelmassa” on kyse kappaleessa 4.2 käsittelemästäni elämän tai maailman *merkityksen* ongelmasta tai, kuten Wittgenstein tässä myös sanoo, olemassaolon tarkoituksesta (*Zweck des Daseins*). Väite ei kuitenkaan ole selvästikään se, että voisin ratkaista elämän merkityksen ongelman siirtymällä elämään ajattomassa nykyhetkessä ilman toiveita ja haluja, jossa tämä ongelma häviäisi. Pikemminkin Wittgenstein ajaa viimeisillä kysymyksillään takaa sitä, voiko elämän ongelma ylipäänsä hävitä niin, että *voisin* todella siirtyä elämään nykyhetkessä, ottaen itse elämän joka hetki tyytyväisenä ja onnellisena vastaan. Vastausta tähän olennaiseen kysymykseen emme saa tässä sen paremmin kuin muuallakaan Muistikirjoissa ja Tractatuksessa, mutta erottamattomasti onnellisen elämän mahdollisuuteen elämän ongelman häviäminen kuitenkin liittyy. Yllä Wittgenstein esittää asian niin, että onnellinen ihminen ei enää *tarvitsisi* ”elämän ulkopuolista tarkoitusta” eli vastausta elämän merkityksen ongelmaan, mikä merkitsee kuitenkin vain kaikesta päätellen juuri sitä, että todettuaan, että vastausta elämän merkityksen ongelmaan ei löydy elämästä tai maailmasta itsestään ja ettei sitä näin ollen mielekkään kielenkäytön puitteissa ole olemassa, hän – Tractatuksen lauseiden 6.5–6.521 lähestymistapaa seuraten – katsoo koko ongelman yksinkertaisesti häviävän. Epäselväksi kuitenkin jää, mikä yhteys elämän ongelman häviämisellä on hänen onnellisuuteensa. On tietysti mahdollista, että hän todella elää oivalluksensa jälkeen ongelmattomasti ja onnellisesti, tyytyen elämään itseensä, mutta ainakaan Wittgenstein ei tähän selvästikään pystynyt. Kuten merkinnät paria päivää myöhemmin 8.7.1916 tekevät selväksi,

⁴⁰ Wittgenstein viittaa todennäköisesti edeltävän päivän merkintöihin hyvän ja pahan tahtomisen vaikutuksesta vain maailman rajoihin, ei tosiseikkoihin.

ottaakseen itse elämän tyytyväisenä ja onnellisena vastaan subjektin on nähtävä, että elämällä on sittenkin merkitys, ja tämän merkityksen Wittgenstein löytää Jumalasta. Vaikuttaa siltä, että usko Jumalaan elämän merkityksenä oli Wittgensteinille itselleen ainoa keino vaientaa häntä piinannut kysymys elämän tarkoituksesta, vaikka hän samaan aikaan myös tunsi selvästi vetoa siihen, että pelkästään elämän ongelman häviäminen ja ajattomassa nykyhetkessä eläminen voisivat tehdä ihmisen onnelliseksi.

Vaikka olettaisimme, että voin todella tulla onnelliseksi pelkästään pitämällä kysymystä elämän merkityksestä mielettömänä, minkäänlaista perustetta haluamisesta luopumiselle ja nykyhetkessä elämiselle tämä ei kuitenkaan tarjoa. Elämän ongelman häviäminen tai ylipäänsä ratkeaminen tavalla tai toisella on kyllä varmasti *edellytys* sille, että voin elää onnellisena nykyhetkessä, mutta mitenkään välttämättä minun ei tarvitse ajassa elämisestä luopua. Voin toivoa ja haluta tätä ja tuota ja samaan aikaan olla onnellinen elämän näyttäytyessä minulle ongelmattomana. Luultavasti Wittgenstein tarkoittaa sitä, että tällä tavoin onnellinen ihminen ei enää mieti kuolemaa ja sitä, mitä hänelle sen jälkeen tapahtuu, ja on näin vapaa kaikista siihen liittyvistä peloista ja toiveista, mutta monia muita, tämänpuoliseen elämään ja maailmaan liittyviä toiveita, haluja ja pelkojakin hänellä toki, kuten todettua, voi olla. Jos taas katsomme Wittgensteinin näkemystä siitä, että voin tulla onnelliseksi vain sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa, voimme yhtä lailla todeta, ettei usko Jumalaan elämän merkityksenä suinkaan pidä itsessään sisällään siirtymistä elämään nykyhetkessä, vaan tämän vaatimuksen Wittgenstein esittää vasta onnellisuuden edellytyksenä.

5.3 Wittgensteinin eettisen näkemyksen uskottavuus

Yhteenvetona voimme todeta, että Wittgensteinin näkemys haluamisesta pidättymisestä ainoana hyvänä on perusteiltaan sen verran kaukana yleisestä moraalisesta kokemuksestamme, käsityksistämme ja käytännöistämme, että kovin laajaa ja varauksetonta hyväksyntää se tuskin tulee saavuttamaan tulevaisuudessakaan. Ensinnäkin hyvän ja pahan palauttaminen kokonaisuudessaan onnellisuuteen ja onnettomuuteen on ja pysyy varsin omintakeisena näkemyksenä. Kuten pyrin esittämään, näkemystä voidaan kyllä tiettyin ehdoin pitää ymmärrettävänä, mutta vakuuttava se ei ole. Vaikka hyväksyisimme täysin Tractatuksen ontologian ja subjektikäsityksen, kokonaan epäselväksi jää, miksi etiikassa pitäisi olla kyse yksinomaan subjektin perustavasta ja erottelemattomasta suhteesta maailmaan kaikkien tosiseikkojen kokonaisuutena. Tosiseikkoina kaikki tosiseikat ovat tietysti samalla tasolla, mutta, tuntuu luonnolliselta lisätä, elämämme ja täten myös etiikan kannalta olennaistahan on toki se, *millaisia* tosiseikat ovat ja millaisia suhteita niillä on toisiinsa.

Epäselväksi ja, kuten olen jo aiemmin tässä tutkielmassa todennut, myös ristiriitaiseksi asian tekee nimenomaan se, että Wittgenstein toisaalta käsittelee onnellisuutta ja onnettomuutta kuitenkin loppujen lopuksi varsin arkipäiväisesti toiveidemme ja halujemme toteutumisen ja toteutumatta jäämisen näkökulmasta. Vakuuttavampaa olisi toisaalta ollut myös perustella väite siitä, ettei sillä, millaisia tosiseikat ovat, ole eettistä relevanssia, esittämällä esimerkiksi, että maailma on Jumalan luomana kokonaisuudessaan hyvä, jolloin yritys jao-tella maailman tosiseikkoja hyviin ja huonoihin merkitsisi lisäksi asettumista Jumalan tah-toa vastaan. Eettisiä attributteja Wittgenstein ei kuitenkaan syystä tai toisesta liitä sen paremmin Jumalaan ja hänen tahtonsa vastustamiseen kuin Jumalan luomaan maailmaan-kaan⁴¹, mikä, kuten olen tuonut esiin, tekee vaatimuksen haluamisen lopettamisesta myös Wittgensteinille itselleen olennaisesti vaikeammin hyväksyttäväksi arkipäiväisten moraa-listen käsitystemme näkökulmasta.

Näkemystä haluamisesta pidättymisestä onnellisuuden välttämättömänä eh-tona voidaan luonnehtia samoilla sanoilla kuin hyvän ja pahan palauttamista onnellisuuteen ja onnettomuuteen: tietyn ehdoin ymmärrettävä muttei kuitenkaan vakuuttava. Täysin pe-rusteltua on onnellisuuden tarkastelu onnellisen elämän näkökulmasta, mutta *kaikista* toi-veista ja haluista luopuminen pelkän onnettoman elämän mahdollisuuden perusteella on, vaikka asiaa katsoisi miten päin, liioiteltua. Myöskään kuolemanpelko, vaikka sen moni ihminen varmasti itsestään löytääkin, ei terveissä rajoissa pysyessään anna aiheutta näin ehdottomaan ja radikaaliin ratkaisuun. Kuten kappaleessa 4.3 (alaviitteessä 31) huomautin, Wittgenstein kirjoitti muistiinpanonsa ensimmäisen maailmansodan rintamalla, mikä saat-taa suurelta osin selittää kuolemanpelon ja kuolemalta pakenemisen korostunutta asemaa Muistikirjojen eettisessä keskustelussa. Ylipäänsä kurjuus ja epätoivo saattoivat sodan kes-kellä vaikuttaa niin väistämättömiltä ja kaiken läpäiseviltä ihmiselämän osilta, että luopu-minen kaikesta toivomisesta ja haluamisesta näyttäytyi todellakin ainoana lohdullisena vaihtoehtona. Wittgensteinin kolmas peruste toivomisesta ja haluamisesta luopumiselle, elämän merkityksen ongelman ratkeaminen, ei myöskään vakuuta, koska tämä ratkaisu, oli siinä kyse sitten ongelman häviämisestä tai uskosta Jumalaan, ei yksinkertaisesti pidä sisällään luopumista kaikista toiveista ja haluista, vaikka kuolemaan liittyvien pelkojen ja toiveiden voidaankin ajatella katoavan.

Wittgensteinin argumentteja tarkastelemalla ja olennaisesti myös hänen väit-teidensä takana vaikuttavaa ajattelua rekonstruoimalla emme siis näytä voivan esittää hä-nen eettistä näkemystään kovinkaan uskottavana tai ainakaan kaikenkattavana. Entäpä sit-ten varaukset, jotka Wittgenstein tekee heinäkuun 29. päivän keskustelussa näkemykseensä

⁴¹ Ks. alaviite 39.

haluamasta pidättymisestä ainoana hyvänä? Voisiko Wittgensteinia niiden kautta mitenkään lukea tavalla, joka saisi todellista vastakaikua jokapäiväisestä elämästämme? Ensin Wittgenstein siis kvalifioi näkemystään ilmauksella ”tietyssä mielessä”, ja sen jälkeen hän antaa ymmärtää, että onnettomuuden haluaminen muille voisi sittenkin olla pahaa ja onnellisuuden haluaminen hyvää asian riippuessa siitä, ”miten haluamme”. Mitä ilmeisimmin kyseessä on yksi ja sama varaus: tietyllä tavalla haluaminen on aina pahaa, mutta jollakin toisella tavalla voimme sittenkin oikeutetusti haluta muille (ja itsellemme) hyvää. Tämän toisen tavan Wittgenstein tiivistää sanoihin ”Elä onnellisesti!”. Sanoessani toiselle ”Elä onnellisesti!” katson selvästi, että hänen onnellisuutensa ei ole loppujen lopuksi minun eikä muiden ulkopuolisten vallassa. Tämä onnellisuus ei koostu tietyistä maailman tosiseikoista, joita voisin tahdollani yrittää saada aikaan, vaan se on tämän henkilön itse saavutettava luopumalla haluamisesta ja elämällä Jumalan tahdon mukaista ”tietoon perustuvaa elämää”. Kuten kappaleen 4.4 lopussa toin esiin, muutosta onnellisuudessa vastaa muutos *koko* maailmassa, tavassa, jolla ihminen näkee maailman. Ehdottomasti kyllä haluan, että tämä ihminen on onnellinen, mutta tämä haluaminen ei merkitse halua vaikuttaa maailman tapahtumiin vaan vain toivetta tai halua siitä, että hän ymmärtäisi saman kuin minäkin ja lakkaisi pitämästä tiettyjä maailman tosiseikkoja ja toiveidensa ja halujensa toteutumista onnellisuutensa edellytyksenä. Onnellisuuteeni tällä toivomisella ei ole vaikutusta, ja niin-pä, jos katsomme Wittgensteinin todella tarkoittavan, mitä hän sanoo, meillä on onnellisuuden lisäksi myös toinen hyvä, onnellisuuden toivominen tai haluaminen.

Tämän ajatuksen pohjalta voimme nyt kysyä: jos minun on onnellisuuden toivomisen tapauksessa mahdollista toivoa tai haluta tavalla, joka ei tee minusta onnetonta, eikö tämä voisi olla mahdollista muidenkin toiveideni ja halujeni kohdalla? Eivätkö nämä toiveet ja halut voisi lisäksi pitää usein sisällään myös toiveen tai halun vaikuttaa maailman tapahtumiin? Jos yksinkertaisesti päätän, että näiden toiveiden ja halujen toteutumisella ei ole vaikutusta onnellisuuteeni, vaan olen onnellinen joka tapauksessa maailmassa, jossa kaikki on, niin kuin on, ja tapahtuu, niin kuin tapahtuu, Jumalan tahdon mukaan, näyttää todellakin mahdolliselta, että voin toivoa ja haluta kaikennäköistä ja olla siitä huolimatta onnellinen. Jos tahtoni toteutuu, otan tämän vastaan viime kädessä kohtalon suomena lahjana Wittgensteinin toteamuksen 13.8.1916 mukaisesti, jos se ei toteudu, olen silti onnellinen tietäessäni tämän olleen Jumalan tahto. Tämä ajattelutapa on tietysti ristiriidassa sen näkemyksen kanssa, että vain luopuessani tahtomisesta olen sopusoinnussa maailman kanssa ja onnellinen, mutta toisaalta Wittgenstein ei esitä myöskään yhtään hyvää syytä sille, miksi sopusointua ei voitaisi käsittää tällä tavoin jonkinlaisena *pohjimmalsena* sopusointuna. Jos Wittgenstein olisi liittänyt sopusointuun aidon moraalisen ulottuvuuden

esittämällä, että Jumalan tahdon uhmaaminen olisi yksinkertaisesti väärin onnellisuudesta riippumatta, meillä olisi painava syy hylätä tällainen käsitys sopusoinnusta, mutta sopusoinnun tarkastelu yksinomaan onnellisuuden näkökulmasta sen kiistatta näyttää mahdollistavan.

Lisäksi näyttää siltä, ettei kaikkea tahtomista voida edes pitää Jumalan tahdon uhmaamisena ja että silloinkin, kun näin todella on asian laita, tahtoni ei uhmaa Jumalan tahtoa lähtökohtaisesti, pelkästään olemalla tiettyyn asiointilaan suunnattu tahto, vaan kyse on siitä, että Jumala ei yksinkertaisesti hyväksy sitä, mitä tahdon. Tämä tulee esille, kun tarkastelemme kysymystä siitä, mikä Jumalan tahto oikeastaan on. Olen todennut, että Jumalan tahtoon pohjautuu se, että maailma ylipäänsä on olemassa, ja myös se, millainen maailma aktuaalisesti on. Nimenomaan tätä jälkimmäistä ulottuvuutta on nyt tarkasteltava lähemmin. Wittgensteinin keskeinen väite on, että pidättymällä toivomasta ja haluamasta olen sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa. Voimme nyt todeta, että oletuksena tämän väitteen taustalla on selvästi se, että kaikki, mikä tapahtuu, tapahtuu *välttämättä*, ja niinpä toivomiseni ja haluamiseni on parhaimmassakin tapauksessa turhaa ja huonoimmassa minut onnettomaksi tekevää. Tämä oletus ei kuitenkaan selvästikään ole hyvin perusteltu, sillä se jättää täysin huomiotta sen vaikutuksen, joka inhimillisellä toiminnalla melkoisen kiistattomasti on maailmaan. Vaikka uskoisimme Jumalan luoneen maailman, tästä ei mitenkään itsestään selvästi seuraa, että koko ihmiskunnan historia ilmentäisi myös vain ja ainoastaan Jumalan tahtoa – ei ainakaan kristillisen ja juutalaisen ajattelun puitteissa, jossa Wittgensteininkin lähtökohdat selkeästi ovat hänen jumalakäsityksensä idiosynkraattisuudesta huolimatta. Myöskään luonnonhistoriaa ei hyvin suurelta osin voida tarkastella inhimillistä toimintaa huomioon ottamatta etenkin viimeisen parin sadan vuoden ajalta. Se, että ihmiset ovat toivoneet ja halunneet ja tehneet erilaisia asioita, on osaltaan ja paikoin hyvin suureltakin osalta vaikuttanut siihen, että maailma on tällä hetkellä sellainen, kuin se on, ja niinpä jos luopuisin tahtomisesta, en alistuisi vain Jumalan vaan myös olennaisesti *muiden ihmisten* tahtoon.

Luontevampi näkemys Jumalan tahdon suhteesta maailmaan on, että vaikka Jumala antaa ihmisten käyttää vapaata tahtoaan, päättää hän viime kädessä siitä, mikä pyrkimystemme kohtalo loppujen lopuksi on. Voin haluta tätä ja tuota ja toimia haluni toteutumiseksi, ja jos haluni todella toteutuu, voin sanoa toimineeni sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa, jos se taas jää toteutumatta, minun täytyy myöntää uhmanneeni hänen tahtoaan. Tämä näkemys on itse asiassa niin luonteva, että on vaikea nähdä, miksei Wittgenstein sitä hyväksynyt. En väitä missään nimessä, että näkemys olisi itsestään selvä, mutta paljon selvempi se joka tapauksessa on kuin se näkemys Jumalan tahdosta, jonka Wittgen-

stein ilman perusteluja Muistikirjoissa omaksuu. Wittgensteinin merkinnöistä hahmottuva kuva subjektin suhteesta maailmaan ja Jumalaan on todellakin varsin omituinen: on kuin minä olisin ainoa ihminen maailmassa, jossa myllertää vain erilaisia Jumalan tahtoa ilmentäviä luonnonvoimia, joihin en teoillani kaiken lisäksi voi edes millään tavoin vaikuttaa – jos voisin, meidän tulisi tehdä jo jonkinlaisia määrityksiä sen suhteen, missä määrin tämä tai tuo tapahtuma ilmentää Jumalan tahdon lisäksi myös minun tahtoani, epäsuorasti tosin, koska maailma on toiveistani ja haluistani loogisesti riippumaton, mutta kuitenkin. Lisäksi pelkästään minkä tahansa asiointilan tahtominen on vastoin Jumalan tahtoa, mikä tekee Wittgensteinin jumalakäsityksestä entistä oudomman. Jumalaa ei näytä kiinnostavan, toimimmeko oikein vai väärin ja pääsemmekö näin hänen luokseen kuolemamme jälkeen, vaan hän pitää vain ikään kuin mustasukkaisesti kiinni maailmasta oman tahtonsa näyttämönä, jonne inhimillisellä tahdolla ei ole asiaa. Tässä kuvassa subjekti todellakin astuu maailmaan täysin ulkopuolelta, ikään kuin tungettelijana, joka saapuu tuloksettomasti kilpailemaan Jumalan tahdon kanssa. Muistiinpanoissaan 8.7.1916 Wittgenstein todellakin kutsuu subjektia toiseksi ”jumaluudeksi” tietyssä mielessä Jumalana käsitetyn maailman ohella.

Tämä kuva ei ole vain toivottoman omituinen vaan Muistikirjoista saamastaan tuesta huolimatta selvästi ristiriidassa Wittgensteinin omienkin käsitysten kanssa. Kysymystä tekojeni vaikutuksesta maailman tapahtumiin tuskin tarvitsee kommentoida, ja myöskään toisten ihmisten läsnäoloa minunkaltaisinani ajattelevina ja onnellisuutta etsivinä olioina Wittgenstein ei kiistä. Toisaalta sen hän olisi solipsistisen subjektikäsityksensä nojalla hyvin voinut tehdä – Wittgenstein näyttää tässä noudattavan schopenhauerilaista ”terveen järjen” lähestymistapaa yksinkertaisesti olettaen, kuten hänen tapansa puhua toisinaan yksikön, toisinaan monikon ensimmäisessä persoonassa osoittaa, että jokainen ihminen on minunkaltaiseni metafyyssinen subjekti. Ehkä juuri Wittgensteinin solipsistisesta lähtökohdasta kuitenkin johtuu se, että inhimillisen toiminnan keskeistä asemaa maailmassa hän ei vaikuta eettisten pohdintojensa yhteydessä tunnustavan – ainakaan mitään muuta syytä on hyvin vaikea nähdä. Wittgensteinin puhuessa ”maailman hädestä”, jota joudun väistämättä kokemaan, ilmeinen reaktio olisi huomauttaa, että todella suuri osa ihmiskunnan kokemasta henkisestä ja fyysisestä kurjuudesta ja kärsimyksestä johtuu kokonaan ja lähes kaikki ainakin osittain ihmisten omasta toiminnasta, heidän toiveistaan, haluistaan ja teoistaan. Olisi todellakin kummallista, jos kaikki ihmiset yhtäkkiä alkaisivat elää Wittgensteinin eettisen ihanteen mukaisesti ja luopuisivat haluamisesta paetakseen sitä kurjuutta ja kärsimystä, jonka he itse ovat saaneet aikaan. Itse asiassa tämä olisi absurdia, ja niinpä Wittgensteinin eettinen näkemys ei selvästikään ole yleisesti sovellettavissa. Yksilötasolla-

kaan näkemys ei ole uskottava, sillä ainakaan minä en pitäisi toisten ihmisten tahallisesti minulle aiheuttamaa kärsimystä vain yhtenä kohtalon käänteenä vaan pyrkisin torjumaan sen nämä ihmiset tavalla tai toisella kohtaamalla ja heidän toimintaansa vaikuttamalla.

Kaiken kaikkiaan joudumme siis toteamaan, että jos kuva, jonka olen Traktatuksen eettisestä näkemyksestä pitkälti Muistikirjojen pohjalta muodostanut, on oikea, kyseessä ei ole kovinkaan varteenotettava eettinen teoria. Se ei ensinnäkään esitä ihmisten välisiä suhteita uskottavalla tavalla vaan nojaa solipsistiseen asetelmaan, jossa toisten ihmisten teot näyttäytyvät auttamatta vain luonnonilmiöiden kaltaisina maailman tapahtumina, osana Jumalan tahtoa ilmentävää ja subjektin tahdosta riippumatonta maailmaa, joka aukeaa subjektin eteen kohtalona. Toisaalta tämä asetelma on jonkinasteisessa ristiriidassa sen kanssa, että Wittgenstein näyttää selvästi tunnustavan toisten ihmisten oletetun aseman minunkaltaisinani subjekteina – kyseessä on todellakin teoria *subjektista*, ei teoria minusta. Jokainen ihminen on metafyyssinen subjekti, ja sikäli kuin tämä tai tuo henkilö puhuu maailmasta, kyse on aina hänen maailmastaan, jonka osa hän ei subjektina itse ole. Tätä oletusta ei tietenkään voida loppuun asti oikeuttaa, mutta näin Wittgenstein joka tapauksessa olettaa, minkä olisimme hyvällä syyllä voineet ajatella heijastuvan myös hänen eettisiin pohdintoihinsa.

Vaikka toisaalta unohtaisimmekin ihmisten välisten suhteiden näkökulman, Wittgensteinin eettinen näkemys ei muutu juuri uskottavammaksi. Vaatimusta haluamisen lopettamisesta ja kohtalosta tältä osin riippumattomaksi tulemisesta onnellisuuden välttämättömänä edellytyksenä voidaan pitää korkeintaan tietyin ehdoin ymmärrettävänä, ei vakuuttavana. Tämä osa Wittgensteinin teoriaa vaikuttaa kiistatta melko irralliselta ja ennen kaikkea omakohtaiseen – ja varsin omalaatuiseen – kokemukseen perustuvalta. Tietyissä äärimmäisissä olosuhteissa, joihin minulla ei näytä olevan juuri minkäänlaista valtaa, on varmasti luontevaa ja perusteltua etsiä onnellisuutta kohtalon ulkopuolelta, mutta yleisenä eettisenä näkemyksenä vaatimus ei tuskin ole mitään muuta kuin liioiteltu. Avoin kysymys on toisaalta se, missä määrin haluamisesta luopuminen ylipäänsä liittyy onnellisuuden saavuttamiseen. Wittgenstein näyttää hyväksyvän, että tietyssä mielessä voimme kyllä haluta muiden ihmisten onnellisuutta, enkä näe mitään syytä olla yleistämättä tätä ajatusta toteamalla, että tietyssä mielessä voimme haluta kaikkea mahdollista ja olla silti onnellisia – jos nimittäin yksinkertaisesti päätämme olla perustamatta onnellisuuttamme halujemme toteutumiseen. Tämä päätös näyttää täysin mahdolliselta, mutta Wittgenstein ei selvästikään tätä mahdollisuutta syystä tai toisesta huomioi.

Wittgensteinin eettisen näkemyksen uskottavuutta nakertaa myös hyvän ja pahan palauttaminen kokonaisuudessaan onnellisuuteen ja onnettomuuteen. Jonkinlaisella

subjektin ja maailman perustavaan suhteeseen liittyvällä eettisellä tasolla on kyllä ymmärrettävää, että hyvä ja paha eivät ole maailman tosiseikkojen attribuutteja, mutta sitä, miksi tämän tulisi olla ainoa eettisesti relevantti taso, Wittgenstein ei millään tavoin perustele, ja toisaalta onnellisuuden ja onnettomuuden edellytyksiä tarkastellessaan hän ei edes liiku tällä perustavalla tasolla vaan kiinnittää varsin arkipäiväisesti huomionsa yksinomaan toiveidemme ja halujemme toteutumiseen. Jokseenkin epäselvää on myös se, miksi Wittgenstein ei liitä hyvän ja pahan attribuutteja Jumalaan ja hänen luomaansa maailmaan huolimatta siitä tärkeästä asemasta, jonka hän Jumalalle maailman merkityksenä tai arvona muuten antaa. Toisaalta, kuten kappaleessa 4.4 toin esiin, ainakin Tractatuksessa Wittgensteinin etiikankäsite pitää sisällään myös kysymyksen juuri maailman merkityksestä, mutta täysin avoimeksi jää, onko tämä kysymys eettinen missään muussa kuin siinä itsestään selvässä mielessä, että etiikassa on kyse siitä, mikä on arvokasta. Juuri minkäänlaisia suuntaviivoja inhimilliselle toiminnalle se ei näytä antavan, minkä lisäksi on vielä todettava, että merkityksen tarkastelu, niin kuin minun on Wittgensteinin argumentti ymmärrettävä, yksinomaan absoluuttisen arvon näkökulmasta on yhtä yksipuolista kuin pelkästään perustavalla eettisellä tasolla liikkuminen hyvän ja pahan määrittelyn yhteydessä.

6 YHTEENVETO

Olen tässä pro gradu -tutkielmassa pyrkinyt selvittämään, mikä Ludwig Wittgensteinin eettinen näkemys *Tractatus*-teoksessa pääpiirteissään on. Päätehtävänäni on ollut antaa tulkinta Wittgensteinin eettisen tahdon käsitteestä. Aloitin tarkastelemalla väitettä maailman riippumattomuudesta subjektin tahdosta. Siinä missä looginen riippumattomuus oli ajatuksena ongelmaton, kysymys fysikaalisista yhteyksistä tahdon ja maailman, tarkemmin sanottuna tahdon ja tiettyjen ruumiintapahtumien, välillä tuotti päänvaivaa. Vaikka maailma onkin fysikaalisten yhteyksien nojalla tiettyjen ruumiintapahtumien kohdalla tahdosta riippuvainen, väite riippumattomuudesta on kuitenkin tulkintani mukaan perustavammalla tasolla oikeutettu, koska tällaisten yhteyksien *vallitseminen* ei riipu tahdosta. Tässä yhteydessä kiinnitin huomiota myös Wittgensteinin *Muistikirjoissa 1914–1916* tekemään erotteluun tahdon (*Wille*) ja toisaalta halun tai toiveen (*Wunsch*) välillä. Esitin, että vaikka nämä käsitteet kiistatta eroavat toisistaan (tahtoessani esimerkiksi nostaa kättäni en halua tai toivo tätä vaan nimenomaan tahdon), tämä ero ei ole perustava juuri siksi, että kykyä tahtoa ruumiillisen tekemisen merkityksessä tai siihen liittyen (jätin avoimeksi, kannattiko Wittgenstein vielä *Tractatus*ssa Muistikirjojen näkemystään tahdomisesta tekemisenä) on fysikaalisten yhteyksien vallitsemisesta riippuvainen *satunnainen* kyky. Tästä syystä Wittgenstein ei nähdäkseni myöskään *Tractatus*ssa erota tahdomista käsitteellisesti haluamisesta ja toivomisesta.

Selvitettyäni näin alustavasti Wittgensteinin tahdon käsitettä siirryin tarkastelemaan hänen käsitystään subjektin olemuksesta. *Tractatus*ksen lauseiden 5.541–5.5423 ja 5.6–5.641 pohjalta annoin tulkinnan subjektista kylläkin ei-empiirisenä, maailmaan kuulumattomana muttei kuitenkaan transsendentaalisena, maailmaa konstituivana subjektina. Maailma on vain subjektin maailma, mihin Wittgenstein palauttaa solipsismin totuuden, mutta toisaalta subjektin representaatioissaan kohtaama maailma on subjektista ja tämän representaatioista riippumaton *valmis* maailma, jonka tosiseikoilla on oma, looginen, muotonsa. Näin solipsismi yhtyy realismiin, ja tästä yhtymäkohdasta nousee tulkintani mukaan myös subjektin olemuksellinen tahto hyväksyä tai torjua valmis, vieras maailma. Esitin, että subjekti ylittää maailman vierauden hänen ja maailman välille avaaman kuilun löytäessään maailmalle ja elämälleen *merkityksen*. Maailman ja elämän merkityksen tai arvon Wittgenstein löytää *Muistikirjoissaan* (tulkintani mukaan olennaisesti idiosynkraattisesta) Jumalasta, joka nähdäkseni on myös ratkaisu *Tractatus*ssa selvästi esiin nousevaan maailman olemassaolon arvoitukseen. Jumala antaa maailman olemassaololle syyn ja absoluutisen (erotuksena suhteellisesta) arvon, ja usko Jumalaan on välttämätön edellytys subjektin *onnellisuudelle*. Riittävä edellytys se ei kuitenkaan vielä ole, sillä onnellisuus edellyttää

myös täydellistä riippumattomuutta kohtalosta, jonka subjekti saavuttaa luopumalla tahtomasta (haluamasta ja toivomasta), että asiat olisivat ja tapahtuisivat maailmassa tavalla tai toisella. Tällaisesta tahtomisesta luopuessaan, toisin sanoen tahtoessaan olla tahtomatta, subjekti on sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa, mitä onnellisuus merkitsee.

Toin esiin, ettei näkemys kohtalosta riippumattomuudesta onnellisuuden edellytyksenä ole millään muotoa itsestään selvä vaan näyttää perustuvan vain Wittgensteinin omakohtaiseen kokemukseen. Kaikesta päätellen *Wittgenstein* ei yksinkertaisesti voinut olla onnellinen maailmassa, joka on hänen tahdostaan riippumaton ja jossa suuri osa hänen pyrkimyksistään jää vaille täyttymystä. Totesin, että Wittgensteinin näkemys olisi ymmärrettävämpi, jos siinä olisi kyse siitä, että subjekti kokee onnettomuutta vastustaessaan Jumalan tahtoa, mutta näin Wittgenstein ei asiaa yhtä viittausta (Muistikirjat 8.7.1916) lukuun ottamatta esitä. Hän ei myöskään esitä, että Jumalan tahtoon alistuminen olisi itsessään hyvää ja sen vastustaminen itsessään pahaa, vaan palauttaa hyvän ja pahan kokonaisuudessaan onnellisuuteen ja onnettomuuteen. Toisaalta Wittgenstein on käsitteissään hieman epätarkka, sillä hän katsoo myös, että hyvä ja paha ovat subjektin ja tarkemmin sanottuna subjektin tahdon attribuutteja. Hyvän tahdon kohdalla eroa ei kuitenkaan itse asiassa ole, sillä hyvä tahto tahtona olla tahtomatta mitään asiaintilaa on itsessään sopusointua Jumalan tahdon kanssa eli onnellisuutta. Paha tahto merkitsee vastaavasti tahtoa (halua tai toivetta), että asiat olisivat tai tapahtuisivat maailmassa tavalla tai toisella, ja niinpä sitä ei voida täysin samaistaa onnettomuuteen, joka johtuu tahdon toteutumatta jäämisestä. Joka tapauksessa mitenkään ongelmaton ei tämä näkemys hyvästä ja pahasta ollut edes Wittgensteinille itselleen, vaan hän oli kivuliaan tietoinen sen ristiriidasta tavanomaisen moraalisten käsitystemme kanssa. Toisaalta toin myös esiin, että tämä näkemys ei istu Wittgensteinin käsitykseen siitä, että etiikassa on kyse subjektin *perustavasta* suhteesta maailmaan, suhteesta maailmaan valmiina, vieraana kokonaisuutena, millä Wittgenstein perustelee eettisten attribuuttien liittämisen yksinomaan subjektiin, ei maailmaan.

Tutkielmani viimeisessä pääluvussa syvensin Wittgensteinin eettisen näkemys uskottavuuden arviointia keskeisenä huomionkohteenani Wittgensteinin väite tahtomisesta (haluamisesta ja toivomisesta) pidättäytymisestä ainoana hyvänä. Totesin, että väitteen molemmat premissit, niin hyvän ja pahan palauttaminen kokonaisuudessaan onnellisuuteen ja onnettomuuteen kuin tahtomisesta pidättäytyminenkin onnellisuuden välttämättömänä edellytyksenä, ovat näkemyksinä tietyin ehdoin ymmärrettäviä mutta eivät vakuuttavia. Suoranaisen epäuskottava on kuva, joka Wittgensteinin väitteiden ja oletusten perusteella hahmottuu subjektin suhteesta toisiin ihmisiin. Jostakin syystä Wittgenstein tuntuu pitävän toisten ihmisten tekoja olennaisesti luonnonilmiöiden kaltaisina maailman

tapahtumina, jotka subjektin on vain otettava vastaan osana Jumalan tahtoa ilmentävää ja subjektille kohtalona näyttäytyvää maailmaa. Tällä katsantokannalla voi olla juurensa Wittgensteinin solipsistisessa subjektikäsitteessä, mutta ristiriitaista on, että hän toisaalta näyttää tunnustavan oletuksen toisista ihmisistä pohjimmiltaan minunkaltaisinani metafyy-sisinä, maailmaan kuulumattomina subjekteina.

Kaiken kaikkiaan voidaan todeta, että Tractatuksen tahdon käsite on varsin monimuotoinen. Ensiksikin se pitää sisällään tahtomisen niin fysikaaliseen tekemiseen liittyvän tahtomisen kuin haluamisen ja toivomisenkin merkityksessä. Toiseksi, tahto ei ole suinkaan aina eettinen, vaan hyvä ja paha tahto ovat käsitteinä spesifejä. Tahtoni on paha tahtoessani, siis halutessani tai toivoessani, että asiat olisivat ja tapahtuisivat maailmassa tavalla tai toisella, ja hyvä tahtoessani olla näin tahtomatta *edellyttäen*, että uskon samalla myös Jumalaan, jonka tahtoa maailma ilmentää ja jonka kanssa olen pidättäytyessäni tah-tomasta sopusoinnussa. Kolmanneksi, on myös selvää, että tahto voi ilmetä paitsi ekspli-siittisenä (ilmaistuna tai pelkästään ajateltuna) tahtona, myös implisiittisenä asenteena, mistä syystä on myös mahdollista tahtoa useita asioita samaan aikaan. Hyvässä tahdossa kuten myös subjektin olemuksellisesta asemasta vieraan maailman subjektina nousevassa tahdossa hyväksyä tai torjua maailma on olennaisesti kyse tällaisesta implisiittisestä asen-teesta.

Tässä tutkielmassa antamani tulkinta Tractatuksen eettisestä puolesta on näh-däkseni sisäisesti johdonmukainen ja alkutekstille, niin Tractatukselle kuin Muistikirjoille-kin, uskollinen. Se on silti korostetusti *tulkinta*, mikä on toisaalta väistämätöntäkin ottaen huomioon Wittgensteinin vähäsanaisuuden useissa kohdin ja toisaalta Muistikirjojen dia-lektisen, keskustelunomaisen muodon, johon johdannossa viittasin. Tulkintani esittää Trac-tatukseen sisältyvän eettisen näkemyksen pääpiirteissään, olennaisilta osin, ja katson näin saavuttaneeni asettamani päämäärän. Kuten johdannossa totesin, olisi erittäin hyödyllistä käydä tulkintaani kriittisesti läpi suhteessa aiempaan tutkimukseen, mutta tämä tehtävä olisi yksinkertaisesti vaatinut toisen tutkielman.

LÄHTEET

Primääriset lähteet

Wittgenstein, L. 1984: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Suom. H. Nyman. WSOY, Porvoo. (Alkuteos *Logisch-Philosophische Abhandlung* julkaistu 1921.)

— 1977: *Muistikirjoja 1914–1916*. Suom. H. Nyman. WSOY, Porvoo. (Alkuteos *Notebooks 1914–1916* julkaistu 1961.)

— 1973: *Letters to C. K. Ogden*. Basil Blackwell, Oxford ja Routledge & Kegan Paul, Lontoo ja Boston.

— 1971: *Prototractatus: An early version of Tractatus Logico-Philosophicus by Ludwig Wittgenstein*. Routledge & Kegan Paul, Lontoo.

— 1986: ”Esitelmä etiikasta”. Teoksessa Wittgenstein, L.: *Kirjoituksia 1929–1938*. Suom. H. Nyman. WSOY, Porvoo.

Waismann, F. 1965: ”Notes on Talks with Wittgenstein”. *The Philosophical Review*, vol. 74 no. 1, 12–16.

Sekundaariset lähteet

Anscombe, G. E. M. 1967: *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*. Hutchinson & Co, Lontoo.

Bell, D. 1996: ”Solipsism and Subjectivity”. *European Journal of Philosophy*, vol. 4 no. 2, 155–174.

Cahill, K. 2004: ”Ethics and the *Tractatus*: A Resolute Failure”. *Philosophy* 79, 33–55.

Crary, A. ja R. Reed (toim.) 2000: *The New Wittgenstein*. Routledge, Lontoo.

Costello, D. 2004: “‘Making Sense’ of Nonsense: Conant and Diamond Read Wittgenstein’s *Tractatus*”. Teoksessa Stocker, B. (toim.): *Post-Analytic Tractatus*. Ashgate, Aldershot ja Burlington, 99–125.

Hacker, P. M. S. 1986: “Empirical Realism and Transcendental Solipsism”. Teoksessa Canfield, J. (toim.): *The Philosophy of Wittgenstein, vol. 3: “My World and Its Value”*. Garland, New York ja Lontoo, 212–239.

Janik, A. 1985: “Schopenhauer and the Early Wittgenstein”. Teoksessa Janik, A.: *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Rodopi, Amsterdam, 26–47.

McGinn, M. 1999: “Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein’s *Tractatus*”. *The Philosophical Quarterly*, vol. 49 no. 197, 491–513.

Morris, M. & J. Dodd 2007: “Mysticism and Nonsense in the *Tractatus*”. *European Journal of Philosophy*, vol. 17 no. 2, 247–276.

Phillips Griffiths, A. 1974: “Wittgenstein, Schopenhauer, and Ethics”. Teoksessa Vesey, G. (toim.): *Understanding Wittgenstein*. MacMillan, Lontoo, 96–116.

— 1986 [1956]: “Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason”. Teoksessa Canfield, J. (toim.): *The Philosophy of Wittgenstein, vol. 3: “My World and Its Value”*. Garland, New York ja Lontoo, 77–96.

Rudd, A. 2004: “Logic and Ethics as the Limits of the World”. Teoksessa Stocker, B. (toim.): *Post-Analytic Tractatus*. Ashgate, Aldershot ja Burlington, 47–57.

Stokhof, M. 2002: *World and Life as One: Ethics and Ontology in Wittgenstein’s Early Thought*. Stanford University Press, Stanford.

Winch, P. 1986 [1972]: “Wittgenstein’s Treatment of the Will”. Teoksessa Canfield, J. (toim.): *The Philosophy of Wittgenstein, vol. 3: “My World and Its Value”*. Garland, New York ja Lontoo, 56–75.

Zemach, E. 1986 [1964]: “Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical”. Teoksessa Canfield, J. (toim.): *The Philosophy of Wittgenstein, vol. 3: “My World and Its Value”*. Garland, New York ja Lontoo, 294–313.